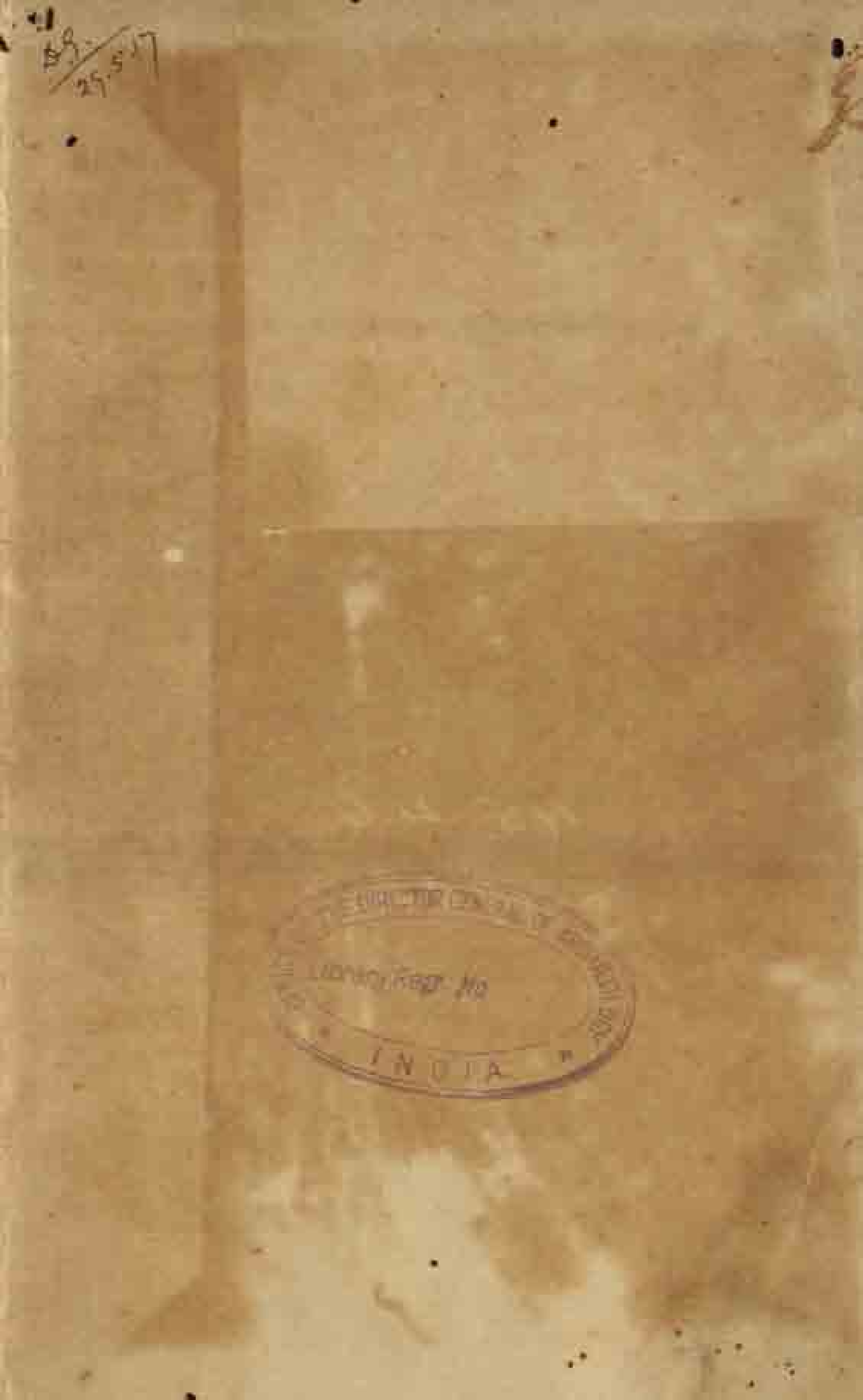
GOVERNMENT OF INDIA
DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY
CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

CALL No. 205/R.H.R.
25786

D.G.A. 79.


Library Regn. No
INDIA

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUARANTE-CINQUIÈME


OFFICE OF THE DIRECTOR GENERAL OF ARCHAEOLOGY
Library Regr No
INDIA.

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE
DE
L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, AUG. AUDOLLENT, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, P. DECHARME, L. FINOT, I. GOLDZIHER, L. KNAPPERT, L. LÉGER, ISRAËL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, P. PARIS, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, ALBERT RÉVILLE, ETC.

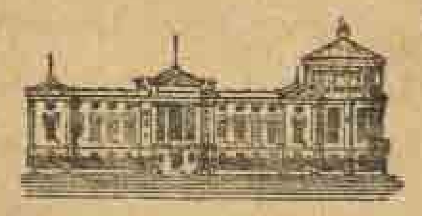
25786

VINGT-TROISIÈME ANNÉE

TOME QUARANTE-CINQUIÈME

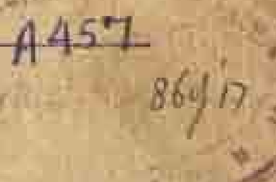


205
R.H.R.



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1902



CENTRAL ARCHAEOLOGICAL
LIBRARY, NEW DELHI.
Acc. No. 25786
Date. 18.3.57
Call No. 205/R.H.R.

LES CONFRÉRIES RELIGIEUSES

DE L'ISLAM MAROCAIN

LEUR ROLE RELIGIEUX, POLITIQUE ET SOCIAL

من لا شيخ له شيخه الشيطان

Qui n'a pas du chaikh a pour cheikh Satan.

---

§ 1. — *Sources*.

Les sources auxquelles nous avons puisé, pour rédiger ce mémoire, sont au nombre de quatre :

1) C'est-à-dire de chef d'ordre religieux. Nous exprimerions en français une idée analogue en nous servant du mot de *directeur spirituel*; ceci revient à dire que ne pas appartenir à une confrérie, c'est se déclarer membre de celle du diable.

2) Pour la transcription de l'arabe en français, nous adoptons les règles suivantes : ث th ج dj ou j ح h خ kh ذ dh ص s ض d ط t ظ z ع ' (apostrophe retournée) غ g ق k ك k ه h و ou ou W ي y, l. Dans les cas très rares où nous transcrivons l, nous le rendons par ' (apostrophe). Dans quelque cas nous transcrivons ق par g; le g devra toujours être prononcé dur. C'est le système de transcription que nous avons adopté dans notre grammaire arabe (*Premiers éléments de la langue arabe*, Genève, 1890). — En général nous transcrivons d'après la prononciation locale marocaine (ج, suppression fréquentes des voyelles, etc.). Pour les noms de lieux ou de personnages très connus ou au contraire mal connus, nous conservons l'orthographe courante ou supposée. Nous ne mettons pas la marque du pluriel français au terme arabe singulier, excepté aux mots arabes passés dans notre langue. Notons enfin que nous donnons toujours les dates en années de l'ère chrétienne.

1° Les rapports consulaires qui nous ont été communiqués dans les villes marocaines ainsi que les renseignements qui nous ont été fournis dans les Légations européennes à Tanger pendant notre séjour au Maroc (octobre 1900 — mars 1901);

2° Les renseignements et les documents qui nous ont été donnés ou confiés au Maroc par des particuliers européens, résidant depuis longtemps dans cet empire;

3° Les témoignages que nous avons recueillis directement ou indirectement auprès des indigènes, en particulier auprès de Marocains affiliés aux confréries et de dignitaires de ces ordres. Il y a souvent lieu de se défier des informations données par les affiliés, qui ont une tendance fort compréhensible à exagérer l'importance de leurs confréries. Les ordres, d'une manière générale, soutiennent leurs membres et réciproquement les ressortissants des confréries font valoir l'autorité et la puissance de leurs sociétés;

4° Les ouvrages publiés en Europe et en Algérie sur les confréries religieuses musulmanes, et d'une manière générale tous ceux où des savants ou des voyageurs européens ont traité du Maroc et de l'Afrique septentrionale.

Il est évident que, de toutes ces sources d'investigations, les plus précieuses sont celles qui sortent du sol marocain. Il importe donc de dire ici quelques mots du but que nous avons poursuivi, dans la mission dont nous avons été chargé au Maroc en 1900-1901, mission qui nous a fait parcourir une grande partie du territoire chérifien, de Tanger à Marrakèch et à la chaîne du Grand Atlas[1].

Cette mission consistait dans une enquête sur l'Islam marocain au point de vue religieux et social. La propagande islamique en Afrique, qui tend à faire de ce continent tout entier, au point de vue religieux et social, une terre musulmane, est dans un rapport étroit de relation avec le déve-

1) Le lecteur trouvera une brève relation de notre voyage dans le *Bulletin de la Société de géographie d'Alger et de l'Afrique du nord* (3e trimestre 1901) et dans l'*Asiatic Quarterly Review* (october 1901).

loppement des confréries religieuses du mahométisme. Comme nous l'avons montré dans des études déjà anciennes sur cette importante question, le musulman missionnaire est souvent, le plus souvent même, affilié à un ordre religieux [1]. Les confréries étant très nombreuses au Maroc, et plus répandues dans ce pays, croyons-nous, qu'en aucune autre région de l'Islam, plusieurs d'entre elles appartenant même aux plus influentes, il nous a paru qu'une étude de ces congrégations, au Maroc, c'est-à-dire dans cette place forte de l'orthodoxie islamique, s'imposait à nous. La propagande de l'Islam est, en effet, un problème de la plus haute gravité au point de vue religieux, politique et social [2]. C'est ce problème, dont nous sommes allé examiner quelques éléments au Maroc, malgré toutes les difficultés qu'une investigation de ce genre doit nécessairement rencontrer en territoire sacro-saint de l'Islam [3].

§ 2. — *Observations générales.*

Le Maroc, avons-nous dit, est le pays par excellence des confréries ; il l'emporte à ce point de vue, estimons-nous, sur l'Algérie, bien que, dans les trois provinces de cette colonie, les congrégations soient singulièrement nombreuses.

On pourrait au premier abord exprimer une opinion contraire sur ce sujet, si l'on n'en jugeait que par la pauvreté relative des informations que nous avons sur les ordres marocains. Mais il faut prendre garde ici à l'illusion que

1) *Les missions musulmanes au XIXe siècle* (*Revue de l'histoire des religions*, 1885). *La propagande chrétienne et ses adversaires musulmans*, Paris, 1890.

2) Voyez le programme d'une enquête sur l'Islam (*Scheme for an Inquiry concerning Islamism*) que nous avons publié dans l'*Asiatic Quarterly Review* (april 1898).

3) L'un des voyageurs européens qui ont le mieux connu le Maroc, von Maltzan, écrivait en 1868 : « Malheur au chrétien, en pays marocain, qui tenterait de s'instruire dans la religion musulmane sans devenir renégat ! » Ce que von Maltzan disait, après expérience faite, est encore vrai aujourd'hui au Maroc.

produisent sur nous les publications étendues qui ont été faites sur les confréries algériennes. En Algérie, il est relativement aisé, grâce à l'administration française de ce pays, de dresser une statistique documentée des ordres religieux. Au Maroc, tout autre est la position de l'enquêteur, qui doit user de la plus grande prudence et faire d'étranges détours pour arriver à ses fins.

D'une manière générale on peut dire qu'en allant du Maroc à l'Extrême-Orient, on voit décroître de plus en plus le nombre et l'importance des congrégations. D'autre part, en se rendant de l'Orient dans l'Occident, on voit diminuer sensiblement le courant du panislamisme. Des observateurs sagaces, ayant résidé successivement en Asie et dans l'Afrique du nord, ont été frappés de ce fait que l'idéal du panislamisme fait mauvais ménage avec l'idéal de la confrérie : l'un tend à détruire l'autre. En Orient et en Extrême-Orient, où le souffle du panislamisme a plus d'une fois soulevé ou menacé de soulever les foules musulmanes, les congrégations religieuses moins nombreuses ne jouent pas le rôle capital qu'elles tiennent dans la vie de l'Africain du nord-ouest. Dans le Magreb au contraire, où les ordres religieux occupent une place si importante et déploient une activité si prodigieuse, l'idée du panislamisme est peu répandue. Allez parler à un Marocain des prétentions à la souveraineté spirituelle sur tout l'Islam du sultan de Constantinople! Il vous répondra en vous disant que le seul héritier véritable et légitime de Mahomet est le sultan du Maroc; et il faut avouer, qu'au point de vue musulman, il est dans le vrai. En fait, si le panislamisme représente l'union idéale de tous les disciples de Mahomet, le principe de la confrérie, c'est-à-dire du groupement des fidèles en associations religieuses distinctes et souvent rivales, correspond au fractionnement de l'Islam. L'absence au Maroc de tendance panislamique, comme nous l'avons constaté, est confirmée par l'absence de toute idée nationale. Le « Maroc » est une expression géographique européenne; pour le Marocain, il

y a des provinces, les unes soumises au sultan, les autres indépendantes : l'idée de patrie, dans son cerveau, est localisée dans tel ou tel point du territoire chérifien, d'où il est originaire et où se trouvent ses intérêts.

Si les confréries sont très nombreuses au Maroc, au point que la majorité, si ce n'est même les trois quarts de la population masculine adulte leur est affiliée, il faut prendre bien garde toutefois de tomber dans l'exagération.

En premier lieu on ne doit pas compter comme ordre distinct une branche d'une congrégation connue sous un nom spécial dans telle ou telle localité. Considérer, par exemple, les Djazoûliyya du Sous comme un ordre distinct, alors que ce n'est qu'une branche des Châdheliyya, est de nature à induire en erreur. C'est le tort qu'ont eu certains auteurs qui ont traité, avec compétence du reste, de ces questions[1].

En second lieu, j'estime qu'on ne doit pas mettre au nombre des confréries religieuses proprement dites certaines associations qui professent les dogmes coraniques, mais qui n'ont rien de commun avec des sociétés dont la religion est l'essentielle raison d'être. Nous n'aurions jamais la pensée en Europe de regarder la Franc-Maçonnerie comme un ordre religieux, malgré les principes spiritualistes chrétiens qu'affirme cette célèbre société. Dans l'Islam, tout ayant un caractère religieux, par suite toute association, de quelque nature que ce soit, professant la foi en Allah et en son prophète, il y aurait lieu, en adoptant ce point de vue erroné de voir partout des confréries et des ordres.

C'est ainsi qu'examinant la question sous un jour strictement scientifique et m'en tenant en même temps à l'idée confessionnelle musulmane qui a donné naissance aux congrégations religieuses, je ne saurais voir une confrérie religieuse,

1) Cat, *L'Islamisme et les confréries religieuses au Maroc* (*Revue des Deux-Mondes*, 15 sept. 1898, p. 401). Ce reproche pourrait être adressé à nombre d'écrivains qui se sont occupés des congrégations religieuses musulmanes.

par exemple, dans l'ordre des Oulâd Sidi Hammed ou Moûsâ du Sous, qui ne sont qu'une corporation d'acrobates.

En assistant, au Maroc, à leurs exercices de gymnastique où ils font preuve d'une adresse et d'une force musculaire peu communes, et en les voyant recueillir les offrandes des spectateurs comme de vulgaires saltimbanques, je n'avais pas l'impression d'avoir devant moi les membres de ces associations réputées par leur mysticisme ardent, leur vœu de pauvreté ou leurs excentricités extatiques, et représentées avec une exagération manifeste comme fanatiques et dangereuses au plus haut degré. Si les Oulâd Sidi Moûsâ doivent être mis au nombre des ordres religieux, pourquoi n'y pas compter aussi les Gnâoua[1] ou nègres bateleurs des places publiques des villes marocaines? Nous en dirons autant des nombreuses sociétés de tireurs du Maroc, avec des cheikhs desquelles nous avons eu des relations; malgré leur caractère religieux, ces associations ne peuvent pas être classées parmi les ordres religieux proprement dits.

La multiplicité des confréries religieuses au Maroc et le fait que la plupart des Marocains sont affiliés à l'une ou l'autre d'entre elles s'expliquent par l'esprit d'association extraordinairement développé dans la population marocaine. Tous les corps de métiers sont organisés en corporations ayant un Emin à leur tête; nous avons eu plus d'une fois affaire à ces personnages importants, dans nos achats dans les cités marocaines. La corporation est un acheminement à la confrérie.

L'esprit d'association est si puissant au Maroc qu'il donne naissance à un grand nombre de sociétés de tout genre, ayant toutes un caractère religieux, parce que dans l'Islam tout revêt une teinte religieuse, mais au milieu desquelles il n'est pas toujours aisé de distinguer la confrérie à proprement parler. C'est ainsi que tout chérif qui possède une

1) C'est ce qu'a fait, à tort estimons-nous, Quedenfeldt : « Aberglaube und halbreligiöse Bruderschaften bei den Marokkanern » (*Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin, 1886).

zâouia, est porté à se considérer comme le fondateur d'un ordre particulier et à prescrire à ses subordonnés un dhikr spécial.

Les Marocains affiliés aux congrégations religieuses sont, avons-nous dit, en nombre très considérable. Aussi ne sera-t-il pas rare qu'un Européen ait à son service, le sachant ou l'ignorant, un domestique indigène membre d'un ordre. Nous avons connu de ces serviteurs très fidèles, qui, au jour où leur confrérie se réunissait, avertissaient leur maître qu'ils allaient prendre part aux exercices religieux de leur congrégation ('Aïssâoua par exemple).

Quant à savoir, même d'une manière approximative, le nombre des *foḳrâ*[1], je ne dis pas des congrégations marocaines, mais de telle ou telle communauté se rattachant à une confrérie, il n'y faut pas songer. Interrogez des indigènes, des membres de la même congrégation ou de la même communauté; leurs évaluations varieront de plusieurs centaines à plusieurs milliers. Au Maroc, nous en avons fait l'expérience, l'indigène, qu'il s'agisse d'un caïd ou d'un fellah, est incapable de vous donner une statistique de quelque valeur. Les gouverneurs des provinces ou des villes sont dans une véritable ignorance du nombre réel de leurs administrés.

Dans les grandes cités du Maroc, à Fez et à Marrakèch, la plupart des ordres sont représentés; dans les villes moins populeuses mais importantes comme Rabat par exemple, on rencontre les principaux d'entre eux. A Tanger, la présence des Légations en écarte les confréries; à vrai dire on trouvera dans cette ville à moitié européanisée des affiliés aux divers ordres (les 'Aïssâoua y ont un lieu de réunion pour leurs étranges exercices), mais on y chercherait en vain une zâouia.

1) Plur. de *faḳîr*, noté selon la prononciation marocaine; on désigne au Maroc par le terme de *faḳîr* l'affilié aux ordres religieux : le mot *khouân*, dans cette acception, n'est pas employé.

Une dernière observation générale sur les confréries marocaines touchant les rapports qu'elles ont entre elles. S'il en est de rivales, comme nous le verrons, il en est d'autres qui vivent dans les meilleurs termes. C'est ainsi qu'un Marocain pourra être affilié à deux ordres différents ('Aïssâoua et Derḳâoua par exemple); c'est ainsi qu'à Marrakèch, comme nous l'avons appris lors de notre séjour dans cette ville, les confréries amies tiennent leurs séances à des jours différents, pour permettre aux affiliés qu'elles ont en commun d'assister, s'ils le désirent, à toutes les réunions. On a précédemment signalé le fait d'un cheikh ḳâdriyya, le célèbre Ma'-el-'Aïnin-el-Chengîtî, dont nous avons souvent entendu parler dans le midi du Maroc, représentant plusieurs autres ordres dans l'extrême-sud marocain[1].

§ 3. — *Les ordres marocains*[2].

Nous allons passer en revue les ordres religieux existant actuellement à notre connaissance au Maroc, réservant à une autre partie de ce mémoire l'étude de l'influence qu'ils exercent. Il est à peine besoin d'ajouter que nous n'avons pas la prétention d'être complet; nous l'avons déjà dit, une enquête sur les confréries au Maroc est fort difficile et très délicate à faire.

1) Depont et Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*, Alger, 1897, p. 318.

2) Rappelons sommairement que la confrérie (*ṭrîḳa* « voie » ou *ṭâïfa* « troupe »), a à sa tête un *cheikh* dont l'autorité est absolue; au-dessous du cheikh, il y a le *khalifa*, puis les *moḳaddem*. L'initiation porte le nom de *ouird* (litt. « descente à l'abreuvoir, fait de s'abreuver »). La formule de prière spéciale à chaque congrégation s'appelle *dhikr* (litt. « mention, souvenir, prière »). Quant à la *zâouïa* c'est d'une manière générale un logement de religieux (marabouts), de là le nom de couvent ou monastère, hospice même par lequel on le traduit assez improprement; ce peut être un ensemble, parfois très considérable, de constructions comprenant mosquée, école, habitations pour les étudiants (*ṭolba*), pèlerins (s'il y a un tombeau de saint), clients, voyageurs, pauvres, etc., ou encore un simple lieu de réunion et d'enseignement.

'Aïssâoua. — L'ordre de beaucoup le plus important et le plus influent au Maroc est celui des 'Aïssâoua, fondé par Sidi Meḥammed ben 'Aïssa, mort vers 1523-1524 à Méquinez où se trouve son tombeau. Méquinez, qui peut avoir environ 20.000 habitants, est peuplée d'affiliés à la confrérie de Sidi 'Aïssa. A la fête du *Moûloud*, les 'Aïssâoua se rendent en foule et processionnellement dans la capitale de l'ordre qui est en même temps une capitale de l'empire.

Les 'Aïssâoua sont célèbres par leurs exercices excentriques et extraordinaires qui ont été souvent décrits. Le voyageur allemand von Maltzan, pendant son séjour à Marrakèch, eut le privilège d'y assister. Voici la description, fort peu connue des lecteurs français, qu'il fait d'une séance d''Aïssâoua; c'est, croyons-nous, le tableau le plus exact et le plus authentique de ce genre, et qui, à ce titre, mérite d'être traduit[1] :

« La cérémonie religieuse commence par le chant nasillard de la même formule toujours répétée de la confession de foi musulmane : *Lâ Illâha il Allâh* (Il n'y a pas d'autre dieu que Dieu). Ces paroles saintes sont psalmodiées sur tous les tons, à satiété mais en mesure.

« Tout d'un coup, au plus fort des chants et des cris, accompagnés de tamtams et de tambours frappés en cadence, se lève un des frères de l'ordre, qui commence la danse religieuse (*Ischdeb*). L'*Ischdeb* n'est pas à proprement parler une danse, mais nous n'avons pas de meilleur mot pour rendre l'expression arabe. Ce sont des mouvements réguliers du haut du corps, d'abord lents, puis de plus en plus rapides, à la fin convulsifs. Au début, oscillations rhythmiques de la partie supérieure du corps et de la tête, et inclinations très profondes et rapides. Après que le danseur s'est livré à cet exercice pendant quelques minutes, un autre se lève, puis un troisième, jusqu'à ce qu'enfin six 'Aïssâoua rivalisent

1) Von Maltzan, *Drei Jahre im Nordwesten von Afrika*, 2te Auflage, Leipzig, 1868, t. IV, p. 276 ss. Les mots arabes sont transcrits d'après la méthode de Maltzan.

d'ardeur à osciller et à se courber. Ce spectacle préparatoire dure une demi-heure environ. Aucun des acteurs de cette scène étrange ne s'arrête avant d'avoir atteint le paroxysme de l'*Ischdeb*. Les mouvements deviennent de plus en plus rapides, les inclinations de plus en plus profondes, les conversions du corps et de la tête de plus en plus violentes; alors le vertige s'empare de l''Aïssâoua épuisé, l'écume vient sur ses lèvres, les yeux sortent de leurs orbites, roulant des regards de fou, et le fanatique danseur tombe à terre en trébuchant : il est parvenu à l'extase bienheureuse.

« Lorsque l''Aïssâoua est dans cet état d'anéantissement physique, c'est que l'esprit du fondateur de la confrérie a maîtrisé le disciple et l'a rendu apte à avaler impunément les poisons les plus violents et tout ce qui déchire ou coupe.

« Bientôt les six 'Aïssâoua se roulent par terre en un sauvage désordre, poussant des cris effrayants qui n'ont rien d'humain, ressemblant tantôt au grognement du sanglier, tantôt au rugissement du lion. Plusieurs pareils à des fauves grincent de leurs dents d'où coule une écume blanchâtre. Dans leurs mouvements confus et menaçants, on dirait qu'ils vont mettre en pièces les assistants.

« Alors on apporte un grand plat, que le mokaddem qui préside la cérémonie découvre. Le plat est rempli de serpents, scorpions, crapauds, lézards, mélange de bêtes venimeuses ou repoussantes. A peine le mokaddem a-t-il ôté le couvercle du plat, que les six fous furieux se précipitent sur cette nourriture immonde et vivante avec l'avidité de carnassiers affamés, et en un instant tout est déchiré et englouti. Aucune supercherie. Je vois les reptiles mâchés par des dents puissantes, et au coin de la bouche des frères apparaît la salive teinte du sang des serpents et de l'humeur visqueuse des scorpions.

« Ce repas écœurant est suivi d'un autre plus dangereux peut-être. On apporte un plat de verre brisé, d'aiguilles, de feuilles de cactus, dont le contenu est aussitôt absorbé et avalé par les frères. J'entends craquer le verre sous la dent et le suc des feuilles de cactus coule sur les joues. Le sang de la bouche

blessée se mêle au jus du végétal. Enfin un fer rouge est apporté et un nègre[1], à l'apparence plus fanatique encore que celle des six Marocains qui l'ont précédé, le prend dans sa bouche et le lèche de tous côtés.

« La cérémonie terminée, a lieu l'admission dans l'ordre d'un nouveau frère. Le néophypte est introduit par deux membres de la confrérie; il se prosterne devant le moḳaddem. Celui-ci après l'avoir exhorté accomplit le saint acte, sans lequel personne ne peut entrer dans l'ordre des 'Aïssâoua. Cet acte est le suivant : le néophypte ouvre largement la bouche, et à trois reprises le Moḳaddem crache dans le gosier du néophyte. Cette salive miraculeuse peut seule donner au néophyte le pouvoir d'absorber impunément venins, verre ou pointes de cactus. »

Les exercices excentriques et extraordinaires des 'Aïssâoua s'expliquent moins par des trucs et des procédés de prestidigitation[2] que par des phénomènes de l'ordre psychique dont l'état extatique a donné de nombreux exemples dans tous les temps, chez tous les peuples, dans toutes les religions. Nous avons vu à Rabat, dans la demeure de M. D., ancien agent consulaire de la France dans cette ville, une très intéressante collection d'instruments de tortures dont se servent les 'Aïssâoua dans leurs séances : lourdes et énormes massues couvertes de gros clous, verges de flagellants formées de bâtons courts et mobiles enfilés dans un anneau, etc.

On aurait tort, toutefois, de considérer les 'Aïssâoua comme de simples bateleurs et jongleurs. Je sais bien qu'ils se donnent volontiers en spectacle moyennant argent; à Kairouan on m'a offert de cette façon la vue de leurs furies. Mais les

1) Maltzan doute de la « bonne foi » du nègre, qui lui paraît être un habile prestidigitateur.

2) En passant à Barcelone en octobre 1900 j'ai appris que des Espagnols donnaient dans cette ville des représentations où ils reproduisaient, affirmaient-ils, au moyen de trucs les exercices les plus étranges des 'Aïssâoua; je n'ai pas eu malheureusement l'occasion de les voir.

excentricités religieuses d'un groupe de la confrérie ne sauraient jeter le discrédit sur la masse des affiliés, qui pour la plupart, au Maroc, sont d'honnêtes et paisibles cultivateurs et ouvriers.

Les 'Aïssâoua sont très nombreux au Maroc dans toutes les parties de l'empire et s'y recrutent dans tous les rangs de la société. On m'a cité à Marrakèch les noms de hauts personnages de la cour chérifienne qui étaient affiliés à l'ordre de Sîdî 'Aîssa. Le précédent sultan Moulay Ḥassan en faisait partie. Nous reviendrons plus loin sur ce fait du plus haut intérêt. Les Bokhâra (Bokhâri), descendants de la célèbre garde noire instituée, il y a plusieurs siècles, par les sultans du Maroc[1], et qui forment au Maroc comme une sorte d'aristocratie, sont généralement membres de la confrérie des 'Aïssâoua. Ajoutons qu'à Méquinez les 'Aïssâoua sont exemptés d'impôts et de corvées.

Ḥamadcha. — Cet ordre très inférieur en importance et en étendue à celui des 'Aïssâoua en est très proche parent par ses pratiques excentriques. Les Ḥamadcha ou Ḥamdouchia sont réputés au Maroc par les coups de hache qu'ils se donnent sur la tête, par les boulets de canon qu'ils jettent en l'air et reçoivent sur leur crâne meurtri mais endurci, etc. On les rencontre souvent en compagnie des 'Aïssâoua. Leur nom vient du fondateur de l'ordre, Sîdî 'Alî ben Ḥamdouch, qui a vécu au XVIᵉ siècle; ce saint est enterré près de Méquinez.

Associations religieuses apparentées aux Ḥamadcha[2]. — Les

1) Leurs privilèges furent confirmés par un décret impérial de 1697. Leur nom leur vient de ce qu'ils furent mis sous la protection du théologien renommé Bokhâri († 870), l'auteur du fameux recueil de traditions musulmanes « Eṣ-Ṣaḥîḥ ». Ils ont joué au Maroc le rôle des janissaires en Turquie.

2) Elles ont été signalées par Quedenfeldt (*loc. cit.*), qui ajoute à celles que nous mentionnons dans ce paragraphe, mais sans aucun renseignement (nous transcrivons les noms tels que l'auteur allemand les écrit) : les *'Alamîn* (Sîdî Ḳaddour el-'Alami) de Méquinez, les *Saedjînîn* (Sîdî Ḥamed Saedjînî), de Méquinez, les *Kasmîn* (Sîdî Kassem Bou-Asria), des environs de Méquinez. Ces communautés sont très peu connues et n'ont qu'un nombre infime de membres.

quatre groupes suivants, plus ou moins reliés aux Hamadcha, par leur origine ou leurs exercices religieux, ne comptent que peu d'affiliés.

Degoûgiyyin. — Leur patron Sidî Ḥamed Degoûgî, proche parent du fondateur de l'ordre des Hamadcha, était originaire des environs de Méquinez (Jebel Zerhoun). Ils se frappent la tête avec des boulets de canon et des massues, qu'ils lancent en l'air et laissent retomber sur leurs crânes.

Ṣâdiḳiyyin. — Leur patron Sidî Moḥammed eṣ-Ṣadiḳ est venu du sud-marocain (Tafilet, Drâ'a, Touât). Dans leurs danses, ils se frappent violemment la tête les uns contre les autres.

Riâḥin. — Leur patron est Sid el-'Amer Riâḥî, de Méquinez. Ses disciples s'enfoncent dans le ventre des pointes de couteaux ou de fourchettes[1], sans que le sang coule.

Meliâiyyin. — Leur fondateur Moulay Meliâna est originaire de Méquinez; ses adeptes sont des mangeurs de feu : ils avalent des charbons ardents.

Toûhâmiyyin. — C'est la confrérie célèbre connue en Algérie sous le nom de Ṭayyibiyya. L'importance de cet ordre au Maroc à notre époque a été, d'après tous les renseignements que nous avons réunis, considérablement exagérée, et l'influence qu'il exerce actuellement paraît être très médiocre. Le fait est que nous en avons fort peu entendu parler dans notre voyage dans l'intérieur du Maroc, tandis que les noms des autres grands ordres marocains revenaient sans cesse sur les lèvres de nos interlocuteurs. Cette congrégation, qui compte plus de 22.000 membres en Algérie, étant très connue par suite des liens qui l'unissent à la France, et de nombreux travaux en langue française ou anglaise en ayant longuement entretenu le public, il nous sera permis d'être bref.

La fondation de l'ordre remonte à 1678-1679. Le rôle politique très grand qu'a joué autrefois cette confrérie pro-

1) Quedenfeldt a été, à plusieurs reprises, témoin de ces exercices étranges.

vient de la noblesse d'origine de son fondateur et des chefs spirituels qui lui ont succédé. Les chérifs d'Ouezzân (tel est le titre par lequel on les désigne) se rattachent en effet, par leur origine, à la famille de Moûlay Idris, descendant de Mahomet, qui fonda la première dynastie marocaine en 788. La descendance des chérifs d'Ouezzân de la lignée du Prophète passe même, au Maroc, pour être, sinon plus authentique, du moins plus pure et mieux établie que celle des sultans.

Le nom de Ṭayyibiyya vient de celui de Moûlay Ṭayyeb, le second directeur de l'ordre, historiquement parlant, contemporain du sultan Moûlay Isma'îl, au XVIIe siècle. La confrérie aida puissamment ce sultan à s'emparer du pouvoir. Quant au nom de Toûhâmiyyin, il dérive du nom de Moûlay et-Toûhâmi ben Moḥammed († 1715), célèbre par sa réorganisation de la congrégation.

Le directeur de l'ordre, Moûlay 'Abdesselâm ben el-Ḥâdjdj el-'Arbî 'l-Ouezzânî († 1894) étant devenu protégé français, sa congrégation a été en quelque sorte à la dévotion de la France ; c'est dans ce fait, croyons-nous, qu'il faut chercher la cause de la décadence de l'ordre. 'Abdesselâm avait des sympathies très vives pour la civilisation européenne ; il avait répudié ses femmes indigènes pour épouser une Anglaise[1]. L'aîné de ses fils, Moûlay el-'Arbî est actuellement chef de la confrérie[2].

Les Toûhâmiyyin sont répandus essentiellement à Ouezzân, où se trouve leur maison-mère, dans le nord du Maroc, dans la province d'Oran où ils sont très nombreux, et au Touât.

Tidjâniyya. — Cet ordre, l'un des plus répandus et des plus importants au Maroc, a eu pour fondateur Sidi Aḥmed

1) Nous avons eu l'occasion, à Tanger, de connaître la chérifa.

2) Nous tenons de Moûlay 'Alî, l'un des deux fils que 'Abdesselâm a eus de la chérifa anglaise, que l'ordre a perdu de son influence et qu'il a cessé aujourd'hui de faire de la propagande. Le prince 'Alî (c'est avec ce titre qu'il nous a été présenté à Tanger) et son frère ont fait leurs études au lycée d'Alger. Quant au fils aîné de 'Abdesselâm, le chérif actuel d'Ouezzân, il a été *sur sa demande*, décoré de la légion d'honneur : ce fait est digne d'être signalé.

ben Moḥammed ben el-Mokhtâr et-Tidjânî, né à 'Aîn-Mâhdî près de Laghouat en 1737-1738 et mort à Fez en 1815. Il descendait d'un saint personnage, chérif marocain, qui avait construit la zâouia de 'Aîn-Mâhdî. Cette confrérie a pris une extension remarquable ; l'Algérie, la Tunisie, la Tripolitaine, le Soudan, le Congo, l'Adamaoua, l'Adrâr, le Touât, sont avec le Maroc les pays de l'Afrique où la congrégation a le plus d'affiliés; on en trouve même en Égypte. En Asie l'ordre a des zâouia à Constantinople, à Beyrouth, à Médine, à La Mecque.

Les Tidjâniyya marocains forment une branche tout à fait indépendante du reste de l'ordre avec leur maison-mère de Fez. Leurs frères du Tafilet, du Gourara, du Touât, du Soudan occidental français et du Sénégal, subissent leur ascendant et reconnaîtraient leur autorité spirituelle.

Au Maroc c'est un ordre aristocratique. Il s'y recrute dans l'élément arabe de la population, ou, pour parler plus exactement, dans l'élément maure-andalou[1], qui représente dans cet empire la partie la plus intelligente, la plus instruite, mais aussi la plus fanatique. Il y compte également des affiliés parmi les hauts personnages du Makhzen[2] et les grands négociants.

Cette confrérie qui offre beaucoup plus de cohésion que les autres ordres marocains, dispose, par le milieu où elle gagne des adhérents et par l'esprit qui y règne, d'une influence sociale considérable et d'un prestige réel au point de vue financier. Dans la congrégation des Tidjâniyya, les questions touchant au temporel occupent une place importante, comme dans tant d'ordres monastiques chrétiens. De là à exercer une action politique, il n'y pas loin.

Si l'ordre, en Algérie, a été signalé par les auteurs qui

1) Il n'y a pas au Maroc, à proprement parler, d'Arabes ; la population d'origine arabe est celle qu'on désigne très justement sous le nom de Maures-Andalous.

2) Le Makhzen, c'est le gouvernement, et, d'une manière générale, tout ce qui y touche ou en dépend. Ce terme marocain est très complexe.

s'en sont occupés comme sympathique à la France, et comme ne témoignant pas d'hostilité à notre civilisation, il résulte des renseignements que nous avons recueillis au Maroc, que dans ce pays on doit le considérer comme fanatique et très opposé à l'influence européenne. A Rabat, il est vrai, un Européen, qui habite depuis longtemps le pays et qui a une véritable connaissance du monde et du caractère marocains, nous a présenté les Tidjâniyya sous un jour tout différent; mais nous ne saurions oublier que dans cette ville importante, nous avons trouvé une opposition systématique à nos recherches d'ordre purement archéologique et historique[1]; il en eût été sans doute autrement si l'une des confréries les plus influentes de cette cité, celle des Tidjâniyya, eût été ouverte à l'esprit européen.

Derkâoua. — Cet ordre dont l'importance est considérable au Maroc, a été fondé par Sîdî 'l-'Arbî 'd-Derḳâouî, mort en 1823 dans sa zâouïa de Boû Briḥ (tribu des Benî Zerouâl, au nord de Fez, dans les Djebâla). C'est dans cette localité que se trouve la maison-mère de la confrérie.

Les Derḳaoua sont très répandus dans toute l'étendue du Maroc. La corporation chérifienne des Sekhalliyîn[2] à Fez se rattache à cette confrérie. On les rencontre fort nombreux en Algérie (Oranais), dans le Touât, le Gourara et le Sahara jusqu'à Tombouctou; on trouve encore des affiliés à la congrégation en Tunisie, en Tripolitaine, en Égypte et en Arabie.

Les Derḳaoua, très connus par les travaux publiés sur les congrégations religieuses musulmanes, sont un ordre mendiant, remarquable par ses tendances ascétiques et le serment d'obéissance absolue que ses membres prêtent à

1) Il s'agissait de recherches dans la cité en ruines de Chella et d'inscriptions placées dans la vieille mosquée abandonnée de cette ancienne capitale (nous ne parlons pas des tombeaux des sultans Mérinides qui sont à Chella).

2) D'après des renseignements que nous a récemment procurés M. Fumey, premier drogman de la Légation de France à Tanger, cette branche des Derḳâoua, qui n'est guère connue qu'à Fez, n'a qu'une soixantaine d'années d'existence.

leur cheikh. C'est la confrérie mahométane qui se rapproche le plus peut-être des congrégations monastiques du Catholicisme. Dans les dernières recommandations que le fondateur de l'ordre adressa à ses religieux, on lit cette célèbre déclaration, dont on a rapproché avec raison le fameux *perinde ac cadaver* d'Ignace de Loyla[1] : « Ils auront pour leur cheikh une obéissance passive et, à tous les instants, ils seront entre ses mains comme le cadavre aux mains du laveur des morts ».

Que de fois, au Maroc, n'avons-nous pas rencontré sur notre route, mendiant et marmottant les invocations à Allah[2], des membres de la confrérie : le bâton ou la lance dans la main, autour du cou de grands colliers aux grains de bois souvent énormes, le corps couvert de haillons, et fréquemment sur la tête, en signe d'extrême dévotion, le turban vert. Les vieilles et sales hardes, les vêtements en lambeaux, dont ils se plaisent à se recouvrir, leur font parfois donner le nom de Derbeliyya (porteurs de haillons[3]). On comprend, après les avoir vus, ce dicton satirique, rapporté par Mouliéras, que chantent en chœur les tolba djebaliens :

1) On a singulièrement exagéré les rapports qu'il peut y avoir entre les Jésuites et les ordres musulmans et l'on a commis à ce propos de graves anachronismes. Voy. ce que nous avons dit sur ce sujet dans notre *Quarterly report on semitic studies and orientalism*, octobre 1898 (*Asiatic Quarterly Review*).

2) On raconte que Sidi 'l-'Arbi 'd-Derkaoui était si convaincu de l'unité de Dieu et du devoir absolu de rendre gloire à Dieu seul, qu'il ordonnait à ses adeptes, quand ils répétaient la *chehâda* (« Il n'y a de dieu qu'Allah et Mahomet est l'envoyé d'Allah »), de ne réciter à haute voix que la première partie de la profession de foi, en se contentant de mentionner mentalement la seconde. (Harris, *Tafilet*, London, 1895, p. 290). On trouvera d'intéressants détails sur les Derkâoua marocains dans les *Voyages au Maroc de Jakob Schaudt* (*Bulletin de la Société de géographie d'Alger et de l'Afrique du nord*, 3e trimestre, 1901). Schaudt, qui fut admis dans l'ordre des Derkâoua, a connu le célèbre saint Sidi Moḥammed 'l-'Arbi, que nous avons entendu si souvent invoquer au Maroc.

3) De دربلة *derbela* haillon, ou, comme me le disait un haut dignitaire des Touhâmiyyin, qui considérait les Derkâoua comme l'ordre rival par excellence des Tayyibiyya, de درب *derb* ce qui se détériore (haillon) et بلي *bali*, usé.

« Le chien et le Derḳaoui ne font qu'un[1] ! »

D'après l'enquête que nous avons faite, l'ordre des Derḳaoua est actuellement affaibli au Maroc par ses divisions ; il serait scindé en trois branches distinctes. Son ingérence antérieure dans la politique marocaine est positive[2] ; l'histoire de la confrérie est là pour l'établir. Quant au fanatisme dont on l'accuse, il est relatif ; ce qui signifie qu'on pourra trouver au Maroc, où le fanatisme, contrairement à l'opinion répandue en Europe, est rare, des fanatiques dans la congrégation des Derḳaoua, sans que cela implique pour l'ordre entier cette fâcheuse caractéristique.

Ḳâdriyya. — Cette confrérie, qui compte au Maroc de nombreux adeptes, est, comme l'on sait, la plus répandue et la plus populaire de l'Islam ; son domaine spirituel s'étend en effet du Maroc à la Malaisie, ou, pour parler plus justement, on peut dire que partout où a pénétré la religion de Mahomet, partout aussi a suivi l'ordre des Ḳâdriyya. Son fondateur, Sidi 'Abdelḳâder el-Djilânî († 1166), ou el-Djilâli comme on dit au Maroc, né en Perse et enseveli à Bagdad, est le saint qu'on entend le plus souvent invoquer en terre marocaine. Cet ordre se fait remarquer autant par ses principes de philanthropie et son inépuisable charité que par son mysticisme et son ardente piété. Les Ḳâdriyya sont connus au Maroc sous le nom de Djilâla. La principale de leur zâouïa est celle de Marrakèch.

Dans l'extrême-sud marocain, l'ordre des Ḳâdriyya est représenté par un personnage qui jouit dans le Soudan tout entier d'une influence extraordinaire. Nous avons déjà parlé[3] de ce cheikh dont l'autorité spirituelle est si grande qu'il

1) الكلب والدرقاوى كلهم واحد (Mouliéras, *Maroc inconnu*, Paris, 1899, t. II, p. 765).

2) D'après de La Martinière (*Morocco*, London, 1889, p. 334, note 2), les Derḳâoua auraient d'importants et secrets dépôts d'armes au Maroc. Quant à nous, nous n'en avons pas entendu parler, pendant notre séjour dans ce pays.

3) Voy. page 8.

en est arrivé à exercer sa suprématie sur plusieurs autres ordres dont il est le représentant officiel et autorisé dans ces mêmes régions. Ma'-el-'Aïnin-el-Chengitti, qui réside tantôt à Chengit dans l'Adrar, tantôt au midi du Sâgiet-el-Ḥamrâ, où il est reconnu comme cheikh des Ḳâdriyya, a été reçu solennellement à la cour chérifienne, qui n'est point indifférente au rôle de ce saint très remuant dans les possessions plus ou moins effectives qu'elle revendique dans l'Extrême-Sud et dans les contrées qui y confinent. Peut-être a-t-on exagéré le prestige et l'influence de ce grand personnage religieux. En février dernier, étant dans le sud du Maroc, j'ai appris que Ma'-el-'Aïnin-el-Chengitti, qui était en voyage pour se rendre auprès de son ami et de son souverain spirituel, le sultan de Marrakèch, avait été pillé et rançonné, comme un vulgaire pèlerin, par un caïd de l'Oued Noûn. Si le fait est exact, il serait grave, au point de vue des congrégations religieuses musulmanes, et des saints de l'Islam ; on sait, en effet, quel ascendant irrésistible possèdent les marabouts et de quelle auréole surnaturelle ils sont entourés dans tous les pays musulmans, et surtout au Maroc.

Heddâoua[1]. — C'est au Maroc seulement que se rencontrent les Heddâoua, qui ne sont connus, comme ordre religieux, que depuis les travaux de Mouliéras[2]. Partout répandue sur le territoire marocain, cette confrérie, chose étrange, n'est nulle part mentionnée. Mouliéras en a eu connaissance par Moḥammed ben Ṭayyeb, cet infatigable voyageur marocain, aux allures de derviche, qui lui a fourni les matériaux de son *Maroc inconnu*. C'est cet ouvrage ainsi que les renseignements recueillis auprès des indigènes par le capitaine Larras[3] de la mission militaire française de Marrakèch

1) Plur. de Heddâoui (هداوى).

2) *Le Maroc inconnu*, t. I et II passim.

3) Le capitaine Larras, qui nous a accompagné pendant une partie de notre voyage (de Marrakèch à Mogador par l'Atlas) a bien voulu nous communiquer ses observations importantes et judicieuses sur les confréries musulmanes. Nous tenons à lui en témoigner ici notre vive reconnaissance.

qui nous ont permis essentiellement de rédiger ce paragraphe.

L'ordre des Heddâoua a été fondé par un saint personnage du nom de Sîdî Heddi, qui a vécu au xIIIe siècle et a été un contemporain et un admirateur de Moûlay 'Abd es-Selâm ben Mechich, le grand saint des Djebâla. On ne nous a rapporté sur ce chef religieux que des légendes. Son tombeau se trouve à Tagzirth, chez les Beni 'Arôûs dans les Djebâla; c'est là qu'est la maison-mère de la confrérie. Le pays où il s'était fixé et où il avait fait construire une zâouia porte le nom de Ouṭa (plaine) Sîdî Heddi; les poissons du ruisseau qui la traverse sont, depuis lors, devenus sacrés.

Les Heddâoua forment un ordre[1] mendiant du plus bas étage et de l'aspect le plus repoussant. On les rencontre vêtus de haillons, tête nue, la lance à la main et le chapelet suspendu au cou; leur saleté est proverbiale et on les accuse de vivre dans la promiscuité; l'ordre admet des femmes comme affiliées. La compagnie des animaux, celle des chats en particulier, leur est chère; ce sont enfin de grands fumeurs de kif (chanvre haché). Tous les renseignements que nous avons sur cette confrérie assez répandue quoique peu nombreuse tendent à nous la représenter comme un ordre antinomien[2]. On sait que les exemples d'excentricités religieuses pareilles ne sont pas rares dans l'histoire des religions, dans celle du Christianisme spécialement.

Nâṣeriyya. — Cet ordre, dont l'importance a diminué au Maroc et qui, d'après ce qui nous a été rapporté, serait actuellement en décadence, a été fondé au xvIIe siècle, par Moḥammed ben Nâser ed-Drâ'î († 1669). Ce saint désignait comme son maître spirituel Sîdî Aḥmed ben Yoûsef († 1524-1525). Les Nâṣeriyya forment donc, comme les Yoûsefiyya,

1) Voici, à titre de document, le dhikr distinctif des Heddâoua : بسم الله وبالله يا ربّي الحمد لله لا اله الا الله محمّد رسول الله « Au nom d'Allah. Par Allah. O mon Seigneur. Louange à Allah! Il n'y a de dieu qu'Allah, Mahomet est l'envoyé d'Allah! » (Montéras, t. II, p. 187).

2) En voyageant au sud du Maroc, j'ai rencontré entre Soûk et-Tleta et

un ordre secondaire issu de la confrérie des Châdheliyya[1]. La maison-mère de la confrérie est à Tamegrout dans l'oued Drâ'a. Tamegrout, où est mort et enseveli le fondateur de l'ordre, est le centre de la congrégation, qui est répandue surtout dans le sud et l'extrême-sud marocain; on ne trouve qu'un très petit nombre de Nâṣeriyya en dehors du Maroc (Algérie, Tunisie).

Cheikhiyya. — Les Cheikhiyya ou Oulâd-Sidi ech-Cheikh, que l'on peut rattacher aussi à la tendance doctrinale des Châdheliyya, constituent bien moins un ordre religieux à proprement parler qu'une aristocratie à la fois politique et religieuse.

Le fondateur de la congrégation a été Sidi 'Abdelkâder ben Moḥammed nommé plus tard Sidi Cheikh († 1615), qui créa à El-Abiod le premier des ḳṣoûr qui se trouvent dans cette région, et exerça dans le Sahara une grande autorité morale et religieuse[2]. Mais l'origine de l'association remonte beaucoup plus haut, jusqu'au calife Abou-Bekr.

Répandus principalement dans le sud Oranais, le Touât, le Tidikelt, le Gourara, ils ne jouent au Maroc, où on ne les rencontre qu'en très petit nombre dans la partie du territoire chérifien (Tafilet) qui avoisine l'oasis de Figuig, qu'un rôle très peu important. Il n'y a donc pas lieu d'insister sur les sentiments d'hostilité à l'égard de l'Europe et de notre civilisation, dont sont animés, à ce qui m'a été affirmé, les Cheikhiyya marocains.

Kerzâziyya. — Cet ordre, qui a des affiliés dans le sud

Guerando le tombeau d'un saint, dont le gendarme marocain qui m'accompagnait et qui connaissait le pays, ne voulait pas me dire le nom. Il s'y décida enfin et me dit en riant que le saint s'appelait El-Hawwâï (الهوّاي) c'est-à-dire le caresseur [de femmes] (هوى). Les marabouts de cet acabit ne sont pas rares dans l'Islam marocain.

1) Il est à remarquer que les Châdheliyya représentent aujourd'hui bien moins un ordre organisé qu'une doctrine religieuse professée par de nombreuses congrégations et de nombreuses zâouia.

2) Rinn, *Marabouts et Khouan*, Alger, 1884, p. 352.

marocain, mais dont nous avons à peine entendu parler au Maroc, a été fondé par le chérif Aḥmed ben Moûsâ († 1608), qui professait les doctrines des Châdheliyya. Cette confrérie, aux tendances philanthropiques, est répandue surtout dans le sud Oranais. La zâouia du cheikh Aḥmed à Kerzâz est encore aujourd'hui le refuge des pauvres et des habitants des ḳsoûr voisins, en temps de malheur et d'oppression.

Ziyâniyya. — Ce que nous avons dit des Kerzâziyya s'applique aux Ziyâniyya. Cet ordre philanthropique fut fondé par Moûlay Boû Ziyân († 1733). Le tombeau de ce saint personnage est à Kenadsa, entre le Tafilet et l'oasis de Figuig; c'est là que se trouve la maison-mère de l'ordre, qui est répandu surtout dans l'extrême sud marocain, au Tafilet, à Figuig, au Touât, au Gourara et dans la province d'Oran. Quant à la doctrine, les Ziyâniyya se rattachent aux Châdheliyya.

Autres confréries d'origine châdhelienne. — Nous réunissons dans ce paragraphe plusieurs congrégations, existant au Maroc ou y ayant laissé des traces, et qui toutes se rattachent à la doctrine des Châdheliyya.

L'ordre des *Hansaliyya*, qui a presque totalement cessé d'être au Maroc, où il exerça jadis une grande influence, a été fondé par Sîdî ben Yoûsef el-Hansali, qui a vécu au XVIIe siècle. Ce cheikh appartenait, comme l'indique son surnom, aux Hansala, fraction de la tribu des Beni Mṭîr au sud de Fez.

La confrérie des *Zerroûḳiyya*, qui est en train de disparaître au Maroc, a été fondée par Aboû 'l-'Abbâs Aḥmed, plus connu sous le nom de Zerroûḳ. Ce personnage religieux, de la tribu des Beranès près de Fez, est mort en 1494.

Les *Djazoûliyya*, qui ont plus ou moins disparu en tant qu'ordre (l'enseignement du fondateur de la confrérie est encore professé à Fez), ont eu pour premier initiateur et cheikh Aboû 'Abdallah Moḥammed el-Djazoûlî († v. 1465), originaire de Djazoûla dans le Sous.

L'ordre des *Yoûsefiyya*, dont il subsiste quelques traces au Maroc, a été fondé par Sîdî Aḥmed ben Yoûsef, originaire

soit du Maroc, soit de l'Oranais. Ce célèbre cheikh est mort en 1524-1525 et est enseveli à Miliana (Alger).

Enfin l'ordre des *Gâziyya*, qui n'a reçu que peu de développement et pris qu'une faible extension dans l'oued Drâ'a, a été fondé au xvi[e] siècle par Sidi Aboû 'l-Ḥassan el-Kasem el-Gâzî.

En limitant à ces cinq confréries le nombre des ordres ou sous-ordres dérivés des Châdheliyya, nous n'avons pas la prétention d'être complet. Comme nous l'avons déjà donné à entendre, l'étude des ordres marocains est fort difficile, et nous ne sommes qu'à l'aurore des investigations dans ce champ à peine exploré.

Mbouonîin. — Nous devons au capitaine Larras, qui a bien voulu nous faire part de ses recherches sur ce point, la connaissance d'un ordre nouveau, qui n'a encore été signalé, que je sache, que par le capitaine Erckmann[1], ancien chef de la mission militaire française au Maroc. Il s'agit des Mbouonîin, confrérie fondée, j'ignore à quelle époque et n'ai rien pu déterminer à ce sujet, par un personnage religieux nommé Sidi 'Abdallah 'Alî, originaire de Mbouono, dans l'oued Drâ'a. Les membres de cette confrérie, à Marrakèch, sont au nombre de 200 environ. La maison-mère de l'ordre serait dans le Tafilet. Les Mbouonîin portent comme coiffure un bonnet blanc en laine tricotée.

Senoûsiyya. — Nous terminerons notre énumération des ordres marocains par cette confrérie, beaucoup plus célèbre qu'elle ne le mérite, et dont le rôle en Algérie, où elle n'a qu'un petit nombre d'affiliés, a été exagéré d'une manière étonnante. Fondé en 1835 par Sî Moḥammed ben Sî 'Alî 's-Senoûsî, originaire des environs de Mostaganem, cet ordre ne compte au Maroc, qu'un groupe très limité d'adeptes, qui pour la plupart sont entrés dans la société en faisant le

1) *Le Maroc moderne*, Paris, 1885, p. 106. Cet ouvrage, malgré les inexactitudes qu'il renferme, est l'un des meilleurs qui aient été écrits sur le Maroc actuel. Quedenfeldt, dans l'article cité plus haut, mentionne brièvement les Mbouonîin sous le nom de « Uled Sidi Bono ».

pèlerinage de La Mecque. Les Senoûsiyya, qui d'une manière générale sont antipathiques aux Marocains, ont une zâouia à Marrakèch. On m'a toutefois rapporté, lorsque j'étais au Maroc, qu'un haut personnage senousite, venu de l'extrême-sud (Senégal), et qui avait visité les Senoûsiyya de l'oued Drâ'a, avait été reçu et bien accueilli, pour des motifs d'ordre politique, au Makhzen.

§ 4. — *Influence religieuse des ordres marocains : leur mysticisme.*

Arrivées à un certain degré de stagnation et de cristallisation, toutes les orthodoxies se ressemblent. Si l'on va, par exemple, en Italie, à Rome en particulier, on voit que le catholicisme romain, après avoir engendré autour de lui une atmosphère de superstitions grossières, a donné naissance plus loin à l'indifférence la plus complète en matière religieuse, et plus loin encore au scepticisme le plus absolu. C'est la même constatation que j'ai faite au Maroc.

Le Maroc est très certainement aujourd'hui le pays classique de l'orthodoxie musulmane, orthodoxie figée et murée. Est-ce à dire que le Maroc soit, par cela même, la région religieuse par excellence de l'Islamisme? Nullement. A côté du fanatisme le plus dangereux et des pratiques superstitieuses les plus vulgaires, on y rencontre un indifférentisme qui étonne, dans une pareille contrée, et chez plusieurs un esprit douteur et sceptique qui ne prend même pas la peine de se dissimuler. Nous avons connu des Marocains de ces différentes catégories, et entendu de leur bouche des déclarations qui ne laissaient dans notre esprit aucune incertitude sur l'état intime de leur être spirituel.

Ces observations étaient nécessaires, avant de parler de l'influence religieuse des ordres marocains.

Nous avons dit que le Maroc était le pays, par excellence, de l'orthodoxie musulmane. Partout, en effet, aussi bien dans

les confréries que dans les mosquées, on y professe le dogme authentique et traditionnel de l'Islam : pas de sectes, encore moins de libéralisme religieux, au sens le moins prétentieux du mot.

Ce qui caractérise la religion marocaine, c'est le culte des saints, bien plus répandu dans cette partie de l'Afrique que toute autre part dans le monde musulman. Partout des tombes de saints, des koubba, autant de sanctuaires où l'on se rend pour implorer un personnage mort en odeur de sainteté. Plusieurs d'entre eux attirent de vrais pèlerinages. Le culte des saints, voilà la vraie religion du Marocain; Allah a l'air de passer au second rang dans l'honneur qu'il rend à la divinité. Les confréries religieuses, considérées à ce point de vue, sont des foyers multiples du culte des saints, puisque leurs fondateurs et leurs cheikhs illustres sont vénérés comme autant de marabouts, et qu'à la fête des plus fameux d'entre eux, les affiliés viennent de tous côtés rendre hommage et culte à leurs dépouilles mortelles.

Mais il est un autre trait commun aux confréries marocaines comme, d'ailleurs, à toutes les congrégations de Khouân en pays musulman, sur lequel nous insisterons davantage, parce qu'il est plus important, à notre avis, pour expliquer l'influence religieuse qu'elles exercent; nous voulons parler de leur mysticisme.

On peut classer, de diverses manières si l'on veut, les ordres marocains et les différencier par leurs tendances particulières : ordres mendiants, confréries hospitalières, congrégations aux visées temporelles et politiques, associations purement religieuses. Mais toutes ont, à des degrés variables, pour caractéristique commune le mysticisme.

Le mysticisme, qui a été dans l'Islamisme une réaction, non seulement nécessaire mais en quelque sorte fatale, contre l'intellectualisme du Coran et le formalisme qui en a été la conséquence, est un des éléments essentiels de la religion, à supposer qu'il n'en soit pas l'essence même. Le mysticisme n'est pas une doctrine; c'est un certain mode de

penser, de sentir et d'agir dans le domaine religieux. Le mystique n'est pas un homme qui raisonne et discute sur les vérités d'ordre métaphysique; c'est un homme qui, se passant ou prétendant se passer de toute méthode analytique, historique, scientifique ou simplement traditionaliste, saisit directement le divin ou ce qu'il juge tel, et vit dans l'union intime, l'identification même, avec le principe supérieur qu'il reconnaît comme Dieu. Le mysticisme, ainsi défini en lui-même, doit nécessairement se retrouver, à des degrés très variables, dans toutes les religions, mais surtout dans les religions supérieures comme le Mahométisme[1].

Dans les confréries religieuses, le mysticisme se manifeste d'abord par les « chaînes » (سلسلة *selsela*) de saints qui relient le fondateur de l'ordre à Mahomet et par son intermédiaire à Allah, et lui assurent ainsi une autorité divine. Ces chaînes n'ont de valeur qu'au point de vue mystique[2].

Ce mysticisme apparaît ensuite de la manière la plus évidente dans le langage religieux : formules d'initiation (*ouird*), et formules de prières (*dhikr*, etc.), enseignements et recommandations des cheikhs, théories des degrés et

1) Le mysticisme musulman est connu sous le nom de ṣoûfisme du mot ṣoûfi (صوفى) désignant en arabe le mystique. On a beaucoup discuté sur l'étymologie de cet mot, qu'on a tiré, entre autres, soit du vocable صوف ṣoûf *laine*, les premiers ṣoûfis étant habillés de laine, à ce qu'on prétend, etc., soit du grec σοφός. La première de ces étymologies est vraisemblablement la bonne et peut-être renfermerait-elle une allusion à la chevelure pendante et ressemblant à des touffes de laine, comme on l'observe chez tant de membres de confréries. Comp. l'expression, لِمَّة صافقة *mèche de cheveux pendant comme de la laine derrière l'oreille*.

2) On en trouvera de nombreux exemples dans les ouvrages déjà cités de Rinn, Depont et Coppolani, etc. Voici, à titre de spécimen la « selselat el-ouird » des Châdheliyya : Aboû 'l-Ḥasan ech-Châdhelî; 'Abdessalâm ben Mechîch; 'Abderraḥmân el-Madanî 'd-Diâ; Nâṣîr ed-Dîn; Fakhr ed-Dîn; Aboû 'l-Ḥasan 'Alî 'd-deḳḳâḳ Noûr ed-Dîn; Aboû l'Ḥasan 'Alî n-Nâṣirî Tâdj ed-Dîn; Chems ed-Dîn; Zein ed-Dîn; Brahîm Aboû l'Ḥasan el-Baṣrî; Aboû 'l-Ḳâsem Aḥmed el Mazarî; Sa'îd; Fatḥ Allâh; Sa'îd el-Gazouânî; Cheikh Djebbâr; Ḥasan ben 'Alî ben Abî Tâlib; 'Alî; Moḥammed; Djebrâîl; Allâh.

descriptions des états d'âme par lesquels passe l'affilié pour parvenir à l'extase et à l'identification avec Dieu. Ces théories et ces descriptions rappellent d'une manière frappante les spéculations analogues et les peintures similaires des mystiques chrétiens et des ascètes bouddhiques[1].

L'une des théories mystiques de l'Islam le plus caractéristiques est celle du cheikh Es-Senoussi qui a été publiée par Rinn. Le tableau suivant que nous empruntons au même auteur[2], et qui a été dressé à l'usage des confréries, donne d'ailleurs une idée assez exacte du langage et de la pensée mystiques des congrégations musulmanes :

Les âmes ou les sept modes.	L'âme qui ordonne (volonté); l'âme qui reproche; l'âme qui inspire; l'âme qui tranquillise; l'âme contente; l'âme qui contente; l'âme parfaite.
Les marches.	La marche vers Dieu; la marche par Dieu; la marche en Dieu, la marche avec Dieu; la marche au milieu de Dieu; la marche sans (le besoin) de Dieu; la marche-Dieu.
Les mondes.	Le monde de la présence; le monde du purgatoire; le monde des esprits; le monde du vrai; le monde des éléments; le monde de l'absence; le monde de la pluralité de l'unité de Dieu.
Les états.	État du penchant vers les passions; état de l'amitié; état de l'amour; état de l'union amoureuse; état de l'annihilation; état de la stupeur; état de la vie en Dieu.
Les stations.	Station de la poitrine; station du cœur; station de l'âme; station du secret; station du secret du secret; station des organes pectoraux; station du niveau avec le secret.
Les pensées.	Loi révélée; voie; connaissance; réalité; union avec Dieu; essence de la loi; essence du Tout.
Les noms.	Il n'y a de divinité qu'Allâh; Dieu; Lui; Vérité; Vivant; Immuable; Subjugueur.
Les lumières.	Lumière bleue; lumière jaune; lumière rouge; lumière blanche; lumière verte; lumière noire; lumière incolore.

Le mysticisme a donné naissance, dans les ordres religieux, à un formalisme spécial, bien qu'il ait été à l'origine une négation du principe même de la systématisation et de l'abus des formules et des rites. Ce formalisme d'une part s'exprime par les litanies, les répétitions multiples (50, 100,

1) Théories du Nirvâna, du Dhyâna, du Yoga, etc.
2) Ouvrage cité, p. 295 et suiv.

1.000, 10.000, 100.000 fois, etc.) des mêmes affirmations religieuses ou des mêmes invocations.

Voici, à titre d'exemple de ces vaines et fastidieuses redites, le dhikr du premier degré des 'Aïssâoua, qui est un des plus simples :

Réciter à la prière du Ṣoubḥ :

100 fois : Au nom d'Allâh clément et misécordieux !

100 fois : Il n'y a de Dieu qu'Allâh !

100 fois : J'implore le pardon d'Allâh.

100 fois : Que la louange d'Allâh soit proclamée ! Je prie Allâh de pardonner mes péchés.

100 fois : J'implore le pardon d'Allâh et je proclame la louange de mon Maître.

100 fois : Il n'y a de dieu qu'Allâh, le redoutable, le fort, l'irrésistible ! O mon Dieu, répands tes bénédictions sur notre Seigneur Mahomet en nombre aussi étendu que ta création, aussi grandes que le poids de ton trône, aussi abondantes que l'encre qui sert à transcrire ta parole, aussi étendues que ta science et tes prodiges.

Réciter à la prière du Dhoḥâ :

100 fois : Au nom d'Allâh, etc.

1000 fois : Il n'y a de dieu qu'Allâh !

1000 fois : Sourate 112.

1000 fois : O mon Dieu, répands tes bénédictions sur notre Seigneur Mahomet, sur sa famille et sur ses compagnons. Accorde-leur le salut.

Réciter à la prière du Ẓohr :

1000 fois : Au nom d'Allâh, etc.

1000 fois : Il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu, le grand, le sublime.

1000 fois : O mon Dieu, répands tes bénédictions, etc.

Réciter à la prière de l''Aṣer :

1000 fois : Au nom d'Allâh, etc.

1000 fois : Il n'y a de dieu qu'Allâh, l'Être adorable, le Saint, le Maître des anges et de l'âme.

1000 fois : Il n'y a de force, etc.
1000 fois : O mon Dieu, répands tes bénédictions, etc.

Réciter à la prière du Magreb :

1000 fois : Au nom d'Allâh, etc.
1000 fois : Sourate 1.
1000 fois : Sourate 112.
1000 fois : O mon Dieu, répands tes bénédictions, etc.

Réciter à la prière de l'Ichâ :

1000 fois : Au nom d'Allâh, etc.

1000 fois : Que ta louange soit proclamée ! Tu es Dieu ! Que ta louange et ta grandeur soient proclamées ! Tu es Dieu ! Tu es l'Être infini ! Que ta louange soit proclamée ! Tu es Dieu !

1000 fois : O mon Dieu, répands tes bénédictions, etc.

Après chaque centaine, on ajoute : O protecteur, toi qui vois tout ! O toi qui es notre secours, protège-moi. Être clément, miséricordieux, bienfaisant, tu es mon appui, ô Allâh ! ô Allâh ! ô Allâh !

On peut dire que dans certaines confréries, la récitation du dhikr absorbe l'activité des fokrâ', qui s'y conforment, et qu'ils passent leur journée entière à la répétition des mêmes formules de prières. Il est difficile de pousser plus loin le formalisme religieux.

Ce formalisme se manifeste d'autre part dans les cérémonies étranges et les excentricités qui caractérisent certaines congrégations. De là à des pratiques antinomiennes le passage est aisé et, comme nous l'avons vu, à propos de certaine confrérie, et à l'occasion de marabouts isolés, le mystique a parfois versé du côté où l'entraînait le corps abandonné à lui-même, sa directrice l'intelligence étant entièrement absorbée dans la contemplation du divin et dans son unification avec lui. Ces excès, il est à peine besoin de le dire, ont été l'exception, et ne sauraient en aucun cas faire prononcer la condamnation du mysticisme professé et pratiqué par les confréries.

C'est par ce mysticisme et les pratiques formalistes qu'il

entraîne que les congrégations exercent, au Maroc, une influence religieuse, et par suite sociale, la religion étant un fait social.

Le formalisme religieux des affiliés, surtout dans les ordres dont les membres s'affichent le plus en public ('Aïssâoua, Derḳâoua, etc.), en impose beaucoup au peuple marocain, dont l'ignorance est extrême; dans l'échelle des peuples civilisés, le Maroc est, au point de vue de l'instruction, au plus bas degré. Profondément superstitieux, absolument illettré[1], ayant pour se conduire et pour juger une intelligence, vive il est vrai et remarquable par sa finesse, mais obscurcie et terrassée par une tradition d'ignorance et d'oppression tyrannique, le Marocain est très sensible au prestige de la religion extérieure, et ce prestige est tel qu'il s'enrôle volontiers, comme nous l'avons dit, sous la bannière d'une confrérie.

Le culte des saints, dont les ordres comptent un si grand nombre parmi leurs fondateurs et leurs directeurs spirituels, exerce, pour les mêmes causes, le même empire. Nous avons déjà signalé l'empressement à visiter leurs tombeaux, à leur adresser les demandes les plus extraordinaires[2], à participer aux pèlerinages locaux et même étrangers[3].

Le mysticisme en lui-même est séduisant pour une population écrasée par la violence et l'arbitraire de ses gouvernants, comme l'est le peuple marocain. De notre séjour

1) Nous avons vu les écoles marocaines (écoles musulmanes indigènes); l'enseignement qui s'y donne est sans valeur aucune, même au point de vue pratique. Quant à l'enseignement supérieur, l'Université de Fez, qui le représente, est en pleine décadence. Nous renvoyons sur cet intéressant sujet à la publication que nous préparons sur le Maroc.

2) Les hommes d'un certain âge vont volontiers demander aux saints (à Sidi Megdoul à Mogador, par exemple) d'augmenter leur puissance sexuelle, de même que les femmes stériles vont les implorer pour devenir mères.

3) D'après les renseignements que nous avons recueillis au Maroc, la participation des Marocains au pèlerinage de La Mecque est faible. Un proverbe marocain déclare d'ailleurs que « le soin des enfants est préférable au pèlerinage et à la guerre sainte » الخدمة علي لولاد فضل من الحج و الجهاد.

au Maroc, nous avons rapporté l'impression très vive et très nette d'une population douée de qualités remarquables, douce, sympathique, très peu fanatique, mais profondément malheureuse et livrée sans merci à la rapacité, à la tyrannie, à la cruauté d'un gouvernement digne du moyen-âge. Dans de pareilles conditions, le mysticisme, en permettant à ses adeptes de s'absorber en Dieu, ou pour le moins de se plonger sans restrictions et sans empêchements dans des pratiques religieuses, jugées inoffensives par l'autorité, est pour l'opprimé non seulement comme une porte ouverte vers le ciel, mais comme un acheminement vers la libération de toutes les entraves et de toutes les misères de ce monde. Je suis convaincu, quant à moi, que bien des Marocains éprouvant, consciemment ou sans s'en rendre compte, ce besoin de liberté qui est au fond de l'âme humaine, en trouvent la satisfaction consciente ou non dans le mysticisme des ordres où ils entrent. C'est là, croyons-nous, une des causes principales de l'étonnante popularité des confréries au Maroc et du très grand nombre de leurs affiliés.

Gardons-nous toutefois de nous méprendre ou de nous faire illusion sur la valeur d'une religion dont le succès et la force sont dus essentiellement, estimons-nous, à des causes qui ne sont point d'ordre religieux. Au fond quelle vertu religieuse, quelle puissance de foi véritable au divin, y a-t-il dans ce développement extraordinaire de confréries et d'associations de tout genre au nom d'Allah et de son prophète ? L'extrême ignorance en tout, et en matière religieuse islamique même, non seulement de la foule marocaine, mais de ses conducteurs spirituels[1], me fait croire que sous ce formalisme religieux et ce mysticisme, dont la tradition est le meilleur appui, il y a peu de religion vraie et digne de ce nom. Cela expliquerait le fait que nous relevions au début de

1) On m'a raconté à Tanger que des savants égyptiens et turcs venus récemment au Maroc avaient été scandalisés de l'extrême ignorance des lettrés du Maroc dans les sciences musulmanes et en avaient éprouvé une véritable honte.

ce paragraphe, des symptômes de décadence religieuse du Maroc, de l'indifférence et du scepticisme même qu'il n'est pas rare d'y rencontrer à tous les degrés de l'échelle sociale.

§ 5. — *Influence politique et sociale des ordres marocains.*

L'influence politique des ordres religieux au Maroc, qui a été très grande dans le passé, comme nous l'avons signalé plus haut, paraît actuellement réduite à fort peu de chose. Plusieurs causes rendent compte de ce changement.

C'est en premier lieu la rivalité qui existe entre plusieurs des principales confréries, et la division qui résulte de la multiplicité des congrégations. Si plusieurs ordres, avons-nous dit, ont entre eux d'excellentes relations, ces rapports de confraternité sont loin d'être la caractéristique de l'ensemble des confréries. Le gouvernement marocain, d'ailleurs, a tout intérêt à maintenir ces divisions, souvent très accusées, entre les associations religieuses, en vertu du vieil adage : Diviser pour régner. On sait combien, entre les ordres monastiques et les groupements, quels qu'ils soient, d'êtres humains, au nom d'un principe religieux, naissent aisément les discordes et les jalousies, qui ont pour premier effet de nuire à leur action sur le corps social. L'influence politique que peut exercer telle ou telle confrérie est contrebalancée par les agissements similaires et les efforts en sens contraire de telle ou telle autre.

Les ordres marocains d'ailleurs présentent, en général, peu de cohésion ; ce trait de leur caractère est des moins favorables à une action politique. En Algérie, et, en général, dans les pays de l'Islam soumis aux puissances européennes, les ordres sont organisés d'une manière plus ferme et sont sous une direction qui leur inspire plus d'union et les anime de plus de force collective ; cela provient de la nécessité de s'unir contre l'ennemi ou l'adversaire commun, l'étranger. Aussi faut-il bien se garder, en jugeant les confréries maro-

caines, de se servir de la mesure appliquée aux ordres algériens, par exemple. On sait, du reste, les exagérations commises à cet égard, en Algérie même, en attribuant aux congrégations une influence politique qu'elles n'ont eue qu'à un degré bien moindre.

Mais la cause essentielle du déclin de l'ingérence des congrégations marocaines dans la politique chérifienne doit être avant tout cherchée dans l'habileté du gouvernement du Sultan[1] dans ses rapports avec les confréries.

Le Makhzen, qui redoute avec raison l'action exercée par les congrégations, a employé le meilleur moyen pour s'en rendre maître ; ce moyen d'ailleurs correspondait fort bien à la souplesse diplomatique et à la duplicité qui le caractérisent. Le Makhzen, dans la personne de ses membres le plus haut placés, sans en excepter le Sultan, aussi bien que dans celle d'agents subalternes, s'est fait affilier aux ordres les plus importants ('Aïssâoua, Touhâmiyyin, Tidjâniyya, etc.). Par là il a pu soit en paralyser l'action, soit la modifier à son gré. Certains personnages des hautes sphères gouvernementales sont même membres de plusieurs confréries ; ce cumul d'initiations diverses est assurément très instructif pour nous.

Le Makhzen a d'autres expédients encore à sa disposition pour tenir en respect les ordres. C'est la surveillance des confréries par les caïds et leurs agents. C'est aussi les privilèges qu'il sait leur accorder (à Méquinez, par exemple, aux 'Aïssâoua).

On peut affirmer d'une manière générale qu'au Maroc si les ordres religieux ont une activité si grande, et jouissent

1) Le gouvernement marocain a donné récemment une preuve de cette habileté dans ses relations avec les puissances chrétiennes. Menacé par la France à la suite des affaires du Touat et du Figuig, il s'est empressé d'envoyer des ambassades non seulement en France, où il avait à régler de grosses affaires, mais en Angleterre, en Allemagne et en Russie, sachant bien que les dépenses considérables occasionnées par ces déplacements seraient amplement compensées par l'éloignement du danger d'un protectorat.

aujourd'hui, on peut bien le dire, malgré ce que le mot a d'étrange dans un semblable milieu, d'une liberté très étendue, c'est qu'ils n'entrent point en rivalité ni en conflit avec l'autorité chérifienne et qu'ils s'effacent complètement devant la suprématie temporelle et spirituelle du Sultan. Le Maroc est le pays par excellence des insurrections locales ; il n'est pas le peuple qu'une révolution transformera. Le Sultan est reconnu partout, aussi bien en région insoumise qu'en terrre makhzen, comme le descendant de la fille du Prophète et l'Émir des Croyants. Les confréries le savent comme tous les habitants du Maroc, et se soumettent, comme eux tous, à cette Loi divine, personnifiée sur la terre dans le sultan de Marrakèch.

Les Sultans du Maroc, en retour ou si l'on veut en reconnaissance de cette soumission absolue, se servent de l'influence des confréries, de même qu'ils agissent par l'autorité des chorfa isolés et vénérés. Le prestige religieux des uns et des autres n'est, entre leurs mains, qu'un moyen de gouvernement.

Si l'action politique des ordres marocains est effacée, on ne saurait en dire autant de leur action sociale. Celle-ci est très grande et ne saurait être exagérée.

Cette influence sociale est déjà contenue dans l'influence religieuse que nous avons signalée, étant donné la place si considérable que la religion occupe dans la vie d'un musulman. Mais elle se révèle à un autre point de vue strictement marocain.

La confrérie religieuse n'est qu'une forme, particulièrement sympathique au Marocain à cause de son caractère religieux, de l'association. Or, nous l'avons vu, le peuple marocain a l'esprit de corporation, et de coopération extraordinairement développé. Toutes les fonctions de la vie sociale ont la tendance, au Maroc, à s'exercer par le moyen d'associations : corps de métiers, unions très nombreuses de tireurs, sociétés charitables, etc. La religion vient sanctifier ce besoin inné du Marocain d'agir, en tout et partout, en

étroite relation et en communion avec son semblable, et en le déclarant solennellement au nom d'Allah une loi sainte, il lui donne une force irrésistible.

Le fait que nous relevons ici a, selon nous, une très haute importance, parce qu'il renferme en germe, très vraisemblablement, l'avenir du Maroc.

Le Maroc est actuellement un pays fermé aux idées modernes et à la civilisation issue de la science et de la démocratie; il est même de plusieurs siècles en retard sur l'Europe et l'Amérique chrétiennes. Dans le désarroi et la confusion où il se trouve, si l'on ne considérait que l'état de demi-barbarie où végète ce grand pays, victime de toutes les violences et de tous les arbitraires de son gouvernement arriéré, il y aurait lieu de désespérer. Mais une porte est ouverte à l'espérance, même sur cette terre à la fois si riche et si désolée : cette perspective d'un meilleur avenir est contenue dans ce besoin d'association, qui est le trait le plus frappant du Marocain. Par là, et par là seulement, le Maroc entrera un jour, plus tôt peut-être qu'on ne le suppose, dans le concert des peuples civilisés. La force brutale ou la diplomatie pourront le rattacher à bref délai au sort des nations chrétiennes, mais il ne vivra de la vie moderne et notre civilisation ne pénétrera dans ses artères comme une sève vivifiante ou un renouveau de sang, que par la voie essentiellement démocratique de l'association et de la coopération.

Si jamais cet heureux résultat se produit, et il se produira, nous en avons la ferme conviction, les confréries de foḳrâ, bien loin de demeurer étrangères à ce grand événement, en auront été l'un des facteurs essentiels.

Édouard Montet.

Genève, décembre 1901.

L'ENSEIGNEMENT DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

DES PEUPLES NON-CIVILISÉS

A L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

Leçon d'ouverture du cours « d'Histoire des Religions des Peuples non-civilisés (27 *janvier* 1902).

MESSIEURS.

Je ne dois pas inaugurer cet enseignement sans rappeler à votre mémoire le souvenir de M. Marillier. Il fut le premier maître de conférences qui ait professé ici « l'Histoire des Religions des Peuples non civilisés ». Il a donné l'impulsion primitive. Il a implanté un certain nombre de traditions que je devrai m'efforcer de vous transmettre. Pendant onze années il a exercé une action continue, dont, avant tout, je dois vous retracer l'histoire.

La conférence que dirigea M. Marillier fut fondée à une date qui marque dans le développement de la science des religions. Peu de temps auparavant, notre vénéré président, M. Albert Réville, avait inauguré ces études par un cours, professé au Collège de France, et publié depuis, d'*Histoire des Religions des Peuples non civilisés*. La voix de M. Gaidoz, l'un des premiers partisans de l'école anthropologique, commençait à être entendue ici. Le livre de M. Tylor sur la *Civilisation primitive* venait d'être traduit en français. Et M. Charles Michel avait fait connaître au public scientifique les objections qu'Andrew Lang avait formulées, avec tant de

verve, dans son article *Mythology* de l'*Encyclopaedia Britannica*, contre les théories de Max Müller. La faveur du public, l'intérêt de la science commandaient que des études spéciales fussent entreprises, sur des faits auxquels, chaque jour, on attachait une importance croissante. La Section des Sciences Religieuses comprit qu'ils forment l'un des fondements de la science comparée des religions. Elle appela M. Marillier à enseigner ces questions dans une chaire qui est encore, je le crois, unique en son genre, dans le monde universitaire européen.

Mais cette année 1890 ne se signale pas seulement par des événements universitaires français, c'est une sorte d'époque scientifique. A ce moment, presque simultanément, apparaissent deux livres qui sont aujourd'hui devenus classiques : le livre de Robertson Smith sur la *Religion of the Semites*, et celui de M. Frazer, le *Golden Bough*. L'École anglaise de l'Anthropologie religieuse était enfin pourvue de ses fondements. Après Tylor, l'initiateur, après Mac Lennan, A. Lang, après les débuts de R. Smith (*Marriage and Kinship in Early Arabia*, article sur le *Sacrifice*), après les débuts de M. Frazer (*Totemism*, article sur le *Taboo*), venaient enfin les ouvrages définitifs, qui expriment les résultats du travail d'une école, les conséquences d'une méthode. La plante portait ses fruits. M. Marillier arriva au moment de la récolte. Il se donna en partie pour tâche de répandre et de critiquer les ouvrages des savants anglais. Un de ses premiers travaux, « M. Frazer et la Diane de Nemi » (*Revue de l'Histoire des Religions*, 1892) a précisément cet objet.

Telle était l'atmosphère scientifique dans laquelle M. Marillier débuta. Il arrivait à un moment propice. Il était, d'ailleurs, tout prêt à exercer une influence sur la marche d'une science qu'il aimait.

Il abordait ces études en philosophe. C'était la psychologie qui l'y avait amené. Ce qu'il recherchait dans les faits religieux, c'étaient les documents psychologiques. Il s'était donné une éducation de physiologiste, de médecin. Il n'a

jamais renoncé à être un psychologue « professionnel », si vous voulez me permettre de parler ainsi. Ses cours de psychologie pédagogique, ses traductions, ses Comptes rendus à la *Revue Philosophique*, à la *Revue Générale des Sciences*, ses communications à divers Congrès lui prenaient une partie de son temps. Il résuma et apprécia les théories de William James, le psychologue américain, dans une série d'articles remarqués. Jusqu'à ces dernières années il parlait d'un travail projeté sur l'Attention. Cette tendance de son esprit, en ce qui nous concerne ici, apparaît bien dans son travail sur le livre de M. Caird (*Une nouvelle philosophie de la Religion*, *Rev. Hist. des Rel.* 1894-1895), dans la préface qu'il mit à la traduction, qu'il avait faite avec M. Dirr, du livre d'Andrew Lang, *Mythes, Cultes, et Religions*. Il était résolument partisan de la psychologie religieuse; il pensait avoir expliqué un fait religieux lorsqu'il l'avait ramené à une loi psychologique générale dont il constatait l'existence universelle dans l'humanité.

La méthode psychologique qu'il appliquait consciencieusement l'obligeait donc à être un anthropologue convaincu. « L'unité de l'esprit humain », voilà la thèse qu'il s'agissait souvent pour lui de démontrer. Il était surtout attentif aux concordances des faits, aux « récurrences » comme dit M. Tylor, à ces remarquables coïncidences qui font que des coutumes, des croyances très singulières se retrouvent parfaitement semblables chez des peuples très « primitifs » et très isolés les uns des autres. Il lui importait beaucoup de trouver des similitudes curieuses, de démontrer d'étonnantes équivalences, et, par exemple, de rapprocher comme il fit dans son cours sur le Déluge, toutes ces remarquables légendes suivant lesquelles tant de peuples ont cru que la terre avait été pêchée au fond des eaux. C'est de ce point de vue qu'il composa deux de ses travaux : *La Survivance de l'Ame et l'Idée de Justice, chez les Peuples non civilisés*, *Le Tabou Mélanésien*, parus tous deux dans des publications de l'École (*Annuaire* de 1894, *Mélanges* de 1896). Dans l'un de ces mémoires

il tendait à établir que, partout, les peuples primitifs, avant de croire à des sanctions d'outre-tombe, croyaient ou avaient dû croire que la vie de l'au-delà consistait dans la simple continuation de la vie d'ici bas. Il se rattachait à la théorie de M. Tylor, et, au fait, procédait comme lui par énumération de faits semblables. Dans l'autre mémoire il établissait que les interdictions mélanésiennes avaient bien le même caractère religieux que les règles polynésiennes qui portent le nom de « tabous », qu'elles étaient vraiment leurs similaires. Je ne sais si c'est de ce point de vue qu'a été composé l'article *Tabou* que M. Marillier avait donné à la *Grande Encyclopédie*.

Mais ceci est le point où les travaux et l'enseignement de M. Marillier se rapprochaient des travaux de ses prédécesseurs et contemporains. Il était comme eux un psychologue et un anthropologue. Il est temps de vous montrer maintenant ce qui le caractérisait essentiellement. Il fut, à un haut degré, un critique; et ceci le distingue vraiment ; ceci fait, pour ainsi dire, sa personnalité scientifique. Il sut passer au crible du plus sévère examen et les idées et les faits. Il réagissait constamment, soit qu'il appréciât l'interprétation qu'un ethnographe donnait d'un fait, soit qu'il attribuât à un fait une autre valeur que celle qu'un théoricien lui avait attribuée. La réserve intellectuelle, cette faculté si importante dans nos études, était chez lui une sorte de qualité naturelle. Mais je crois que s'il l'utilisa avec tant de constance, c'est que sa vie et ses fonctions l'y obligeaient pour ainsi dire. Il était l'ami intime de savants et d'historiens; il professait l'Histoire aux cours de l'Hôtel de Ville; enfin et surtout il observait fidèlement les traditions d'érudition et de critique approfondies que les fondateurs de l'École, les premiers maîtres de conférence de cette section, y avaient fortement établies. On peut dire que la besogne scientifique que M. Marillier a accomplie a été, avant tout, une œuvre considérable d'examen. Il s'en acquitta à la *Revue d'Histoire des Religions*, il s'en acquitta ici même.

A la *Revue d'Histoire des Religions* il a produit un très grand nombre de comptes rendus, de revues critiques, où, presque toujours, il trouvait à dire à propos d'une conclusion, d'une argumentation, d'une interprétation de faits. Ainsi, dans un des derniers articles qu'il a publiés, il avait formulé d'ingénieuses réserves à propos des recherches que M. Roth a faites, personnellement, sur les Aborigènes du Queensland. Ses plus longs écrits furent précisément des contributions scientifiques de ce genre. Il affectionnait même cette forme, la « recension » comme on dit en Allemagne, et il aimait à exprimer ses idées et ses doutes à propos des livres importants. Je ne parlerai ici que de ses articles sur *la Place du Totémisme dans l'évolution religieuse* (*Revue d'Histoire des Religions*, 1898), et sur l'*Origine des Dieux* (*Revue Philosophique*, 1899). Dans les premiers c'étaient les théories de Grant Allen, dans les autres c'étaient les théories de M. F. B. Jevons qui étaient analysées et critiquées, peut-être un peu longuement. En réalité c'étaient, plus que les livres, les doctrines et les faits que M. Marillier revisait. Et c'est ainsi que son travail sur le Totémisme marque le début de la réaction, qui s'est opérée dans la science, contre l'importance exagérée que certains auteurs anglais attribuent aux cultes de cette sorte.

Mais ceci ne fut qu'une part de l'activité critique de M. Marillier. C'est la seule qui ait laissé des traces, ce n'est pas à elle qu'il a le plus consacré de peine et de temps. C'est ici, Messieurs, dans cet enseignement, qu'il poursuivit, pendant de longues années, un travail extrêmement consciencieux de collection, d'analyse, d'appréciation, et de classement des faits. Il étudia, d'après des documents de première main, successivement : les idées concernant la mort, le tabou, les rites du mariage, les mythes du déluge, les relations du sacrifice et de l'anthropophagie rituelle, le totémisme, etc. Je vous donne quelques titres de ses cours, au hazard et en désordre, pour vous montrer l'étendue du champ où M. Marillier portait ses recherches. Ici, M. Marillier nous apprit avant tout la critique des faits. Chaque texte de voyageur ou d'ethnographe était

sévèrement discuté. L'observateur était-il véridique, ne défigurait-il pas les faits volontairement ou involontairement? Voilà ce que M. Marillier voulait savoir avant tout. Ainsi dans son cours sur le Déluge, il se demandait constamment si les renseignements recueillis par les missionnaires n'étaient pas déformés, ou bien si certaines légendes n'étaient pas simplement l'écho de la catéchisation du missionnaire lui-même. Même quand il disséquait les théories de certains anthropologues, c'était avant tout sur l'authenticité et la signification des faits qu'il faisait porter le débat. C'est ainsi que son cours sur les rites du mariage fut surtout un long examen de tous les documents que l'on a cités à l'appui de la théorie de la « promiscuité primitive » et « du mariage par groupe », à l'inexistence desquels il finit par conclure.

Il semble que c'est par ce côté caractéristique, que c'est par son talent critique, par son enseignement de la critique ethnographique, que M. Marillier a le plus profondément agi. Peut-être la méthode qu'il suivait apparaissait-elle mal dans les travaux qu'il a publiés. Il la laissait plutôt sentir qu'il ne la faisait ressortir. Seuls les initiés savaient qu'il avait lu le plus grand nombre possible de documents, et qu'il les avait soumis à un traitement rigoureux. Cependant le public ressentait obscurément certaines impressions, la lecture des travaux de M. Marillier lui inspirait de ces exigences et lui donnaient de ces satisfactions légitimes dont l'alternance font précisément le progrès d'une discipline. En tout cas il y avait un lieu où cette influence se faisait sentir, en pleine conscience. C'est ici, Messieurs, qu'il exerça sur ses élèves une action vraiment salutaire. Il éveillait en eux le sens critique, il l'affinait, et le pourvoyait de règles sûres, utiles. A entendre M. Marillier lire des textes ethnographiques, dans la langue où ils étaient écrits, à l'écouter pendant qu'il les analysait et les discutait, à voir ainsi travailler le maître, on acquérait la sensation de ce qu'il faut faire, cet élément obscur mais si important de la méthode. Il communiquait généreusement ses précieuses bibliographies, ses notes ma-

nuscrites. Nous savions le prix du service rendu quand il nous était donné de manier nous-mêmes ces recueils de documents excellents. La famille de M. Marillier, a bien voulu déposer une partie de ces notes dans les Archives de la Section. Les anciens élèves de M. Marillier, et ceux qui auraient été les siens, sauront apprécier la valeur de l'instrument de travail qu'on a mis ainsi à leur disposition. L'action personnelle de M. Marillier se perpétuera dans la mesure du possible.

Un tempérament aussi essentiellement critique ne pouvait permettre à M. Marillier d'être un systématisateur, un inventif. Il a peu émis d'hypothèses. Il fut extrêmement prudent et réservé. Il était plus préoccupé de certitude que d'originalité, ou même de profondeur. Les quelques articles dogmatiques qu'il laisse sur la *Survivance de l'Ame*, sur le *Tabou mélanésien*, son grand article sur *la Religion* « (*Grande Encyclopédie*, t. XXXVI) ont pour but de classer les faits plutôt que de les expliquer. L'exactitude, la clarté, voilà ce que M. Marillier recherchait avant tout. Par un certain côté, il n'a fait que contribuer, après M. Gaidoz, au succès des méthodes anthropologiques en France. Par un autre côté, il a été l'un des initiateurs du mouvement de la critique ethnographique. Il a peut-être formé un groupe d'élèves qui pourront transmettre à d'autres les méthodes d'analyse et d'observation que les Steinmetz en Hollande, les Tylor en Angleterre, tendent à acclimater autour d'eux et que, de son côté, il appliquait depuis longtemps.

La Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes Études m'a fait le très grand honneur de m'appeler à remplacer mon ancien maître. Il est temps que je vous dise dans quel esprit je tâcherai de m'acquitter de la tâche qui m'incombe. Naturellement, Messieurs je ne dois pas vous exposer tous les projets que je forme ; je risquerais des promesses que je ne pourrais peut-être pas tenir. Il vous suffira, j'espère, que je marque, aujourd'hui, avec quelque précision, certaines tendances que je suivrai dans les travaux que

nous allons entreprendre. Et puisque, tout à l'heure, j'ai eu à vous parler de la façon dont M. Marillier avait dirigé cette conférence, je vais me borner à traiter la même question. Quel sera le sujet de nos cours? comment observerons-nous les faits que nous recueillerons? comment les expliquerons-nous? Voilà trois problèmes divers et connexes, sur lesquels je vous dois de franches déclarations, telles qu'elles puissent vous indiquer ce qu'il faut que vous attendiez de moi.

Messieurs, le titre même de cette conférence prêterait à certaines confusions, à certaines appréhensions même, si nous ne prenions bien soin de déterminer le sens qu'il faut attacher à ces mots « Histoire des Religions des Peuples non civilisés ». Certes, pour le grand public, ce nom éveille une idée suffisamment nette. Mais au contraire, pour quelqu'un qui réfléchit aux notions plus qu'aux nécessités de l'enseignement, cette façon de parler offre des difficultés réelles. En effet, *il n'existe pas de peuples non civilisés*. Il n'existe que des peuples de civilisations différentes. L'hypothèse de l'homme « naturel » est définitivement abandonnée. Personne, depuis longtemps, ne prétend plus que les Incas ou les Tahitiens représentaient la primitive et libre humanité. Même en Allemagne le mot de *Naturvölker* n'a plus qu'un sens conventionnel et ne vaut plus que par opposition à la notion de *Kulturvölker*, c'est-à-dire de peuples à civilisation supérieure. D'ailleurs, il est d'une clarté aveuglante que là où l'on parle de peuple, ou pour mieux dire de société, on parle de civilisation. Qu'est-ce en effet qu'un groupe social sinon un ensemble d'individus humains, ayant même habitat, même langage, mêmes techniques, même économie; ayant une religion, un droit, un art, en un mot, une civilisation? Il n'y a pas de peuple, ou bien actuellement observable, ou bien dont les documents historiques fassent mention, ou bien dont la préhistoire nous conserve les traces, dont on puisse prouver qu'aucun de

ces éléments primordiaux de la vie sociale lui ait fait vraiment défaut. Laissons de côté, Messieurs, ces spéculations inutiles sur l'homme paradisiaque ou sur la horde de Pithécanthropes. Entendons fort simplement par « peuples non civilisés » des peuples qui ont, dans l'échelle des sociétés connues, un rang très bas. Ce sont de petits groupes sociaux, peu denses, à habitats restreints même quand ils sont nomades, à langages, à techniques peu perfectionnés, à systèmes juridique, familial, religieux, économique, suffisamment élémentaires. Je devrais, mais je ne puis, vous le comprenez, définir devant vous chacun de ces termes, comme il conviendrait que je le fisse, soigneusement. Au surplus, une courte délimitation géographique, une simple énumération, nullement exhaustive, vous renseignera mieux que toute espèce de dissertation, même bien faite.

En Europe il n'y a pas de peuple dont nous ayons à nous occuper. D'ailleurs, ici même, mon ami Hubert étudie les faits religieux primitifs qui peuvent survivre ou dont on peut déceler des traces préhistoriques, en Europe. — En Asie il n'y a plus qu'un très petit nombre de groupes sociaux qui soient réputés encore non civilisés. Les Yakouts, Tongouses, du Nord sibérien, les Tchouktchis du Pacifique, les Kamtchadales, les Aïnos de Yezo, un certain nombre de tribus de l'intérieur de l'Indo-Chine, de l'Inde centrale et septentrionale, les Veddahs de Ceylan : voilà les plus importantes populations qui ont suffisamment échappé aux civilisations hindoues, mongoles, chinoises, russes. — On classe d'ordinaire toutes les populations africaines, sauf celles du Nord, celles d'Éthiopie et de Zanzibar, parmi les « sauvages ». Peut-être y a-t-il exagération à parler ainsi des Mandingues dont l'écriture est si énigmatique, des Dahoméens dont l'organisation militaire était si forte, des royaumes du Bénin qui ont connu un art très développé, des grands sultanats de l'Afrique tropicale, des Cafres de l'ancien Monomotapa. Cependant nous épouserons sur ce point les préjugés de la science courante. A Madagascar toutes les populations, sauf les Hovas

et les Betsimisarakas peut-être, relèvent de nos études. — Voilà pour le « Vieux Monde ». Voyons maintenant ce qui concerne le « Nouveau Monde » qui n'est que le monde récemment connu des Européens. Naturellement nous devons laisser à d'autres plus compétents, l'étude des religions de l'Amérique centrale, de la Colombie ancienne, des Incas péruviens. Peut-être même serait-il raisonnable de considérer comme « civilisés », comme « barbares » tout au moins, les Indiens Pueblos, qui ont couvert de leurs « pueblos », sortes de grandes habitations troglodytiques, le nord du Mexique, et le sud des États-Unis, vers le Pacifique. Mais toutes les autres populations de l'Amérique pourront faire l'objet de nos travaux, des Fuégiens aux Esquimaux, des Indiens Araucans aux Indiens Tlinkits. — Messieurs, le terrain de prédilection de l'ethnographie, c'est, de nos jours, l'ensemble des populations Indonésiennes et Océaniennes. Je crois pourtant qu'il faut résolument retrancher de la liste des « peuples primitifs », les Malais, Javanais, Sondanais, Philippins. Quelques tribus de l'intérieur de ces îles, de la jungle de Bornéo ou de la forêt de la presqu'île Malaise ont seules des caractères vraiment rudimentaires. Tout le reste des îles est peuplé fortement par de véritables nations. Tout au contraire l'Australie nous offre des faits merveilleux de religions élémentaires. Combien ne nous en aurait-elle pas offert si les maladies et la sauvagerie des colons européens n'avaient fait disparaître tant de peuplades. Non seulement le devoir humain mais encore l'intérêt de la science furent gravement offensés le jour où moururent les derniers Tasmaniens. Ces poignées errantes d'êtres inoffensifs que l'on traqua étaient, — M. Tylor l'a établi dans un de ses premiers travaux, — les derniers représentants, actuels, vivants, de la civilisation paléolithique, celle de la pierre non taillée, simplement éclatée. Ces malheureux en étaient à un stade de l'évolution technique qui disparaît en Europe peu après les dernières périodes glaciaires. Quelle lumière leur observation directe n'aurait-elle pas jetée sur les conditions de la vie et la mentalité des plus anciens

groupements humains! Mais du moins, des recherches toujours plus exactes nous fournissent des documents inestimables sur les peuplades des oasis du désert australien. Et comme l'ethnographie nous mène comme par degrés insensibles des Australiens du sud aux noirs du cap York et des îles du détroit de Torrès, et comme nous passons progressivement de ceux-ci aux Mélanésiens, Papous ou Canaques, et de ces derniers aux Micronésiens d'une part, aux Polynésiens et Malais d'autre part, vous voyez, messieurs, que nous avons là un admirable domaine où nous pourrons voir défiler devant nous les religions les plus arriérées qu'on puisse constater et des religions sensiblement aussi évoluées, sinon plus, que celles des Arabes préislamiques, ou des Hindous de l'époque védique. La somme des faits à étudier est donc, comme vous le pressentiez, immense. Je ne veux pas entrer dans de plus amples détails. De tous ces préambules je ne voudrais vous voir retenir qu'une sorte de définition toute pratique. Nous aurons à étudier : toutes les sociétés océaniennes, la plupart des sociétés américaines et africaines, quelques groupes asiatiques.

Je ne vous dirai rien, Messieurs, de l'utilité de ces études. Vous la connaissez parfaitement. Dans la patrie de Descartes, nous sommes trop préoccupés de commencer « par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître », pour ne pas sentir tout le prix des recherches qui portent sur les phénomènes élémentaires. Mais c'est ici que je suis amené à mon second point. Comment observer ces faits? Je viens de vous dire que ces faits sont intéressants parce que « simples et aisés à connaître ». Mais il faut prouver mon dire. Les phénomènes religieux, que représentent les sociétés dont je viens de vous parler, ont justement la réputation d'être ni « simples » ni « aisés à connaître ».

Je dois donc vous expliquer d'abord dans quelle mesure ils sont simples. Permettez-moi une comparaison. Vous savez, messieurs, que de toutes les plantes et de tous les ani-

maux polycellulaires des époques primaires et secondaires, aucune espèce n'a survécu. Mais, vous le savez, elles ont des sortes de représentants dans des espèces encore actuelles. Certes ces espèces ont derrière elles une aussi longue évolution, plus longue même, que certaines espèces de mammifères, par exemple. Mais leur rameau généalogique est branché beaucoup plus bas. Si elles ne sont pas elles-mêmes des organismes simples, elles représentent, mieux que d'autres espèces, des organismes simples dont elles dérivent plus immédiatement. De même, Messieurs, en matière d'ethnographie. Les phénomènes religieux que nous observons actuellement en Australie par exemple ne sont certainement ni simples ni primitifs. Les sociétés australiennes ou américaines ont toutes, derrière elles, une longue histoire. Elles sont aussi vieilles que les nôtres, plus vieilles peut-être, s'il est vrai, ce qui est malheureusement fort douteux, que l'on ait trouvé, en Amérique et en Australie, des traces de l'homme tertiaire. Mais elles sont restées d'espèces plus simples que nos sociétés. Prenons un exemple. Il est bien certain que l'extraordinaire état du clan totémique chez les Aruntas (tribus du centre Australien), n'est pas chose primitive, mais chose d'évolution. C'est une organisation totémique en pleine décomposition, même en voie de devenir une confrérie religieuse pure, une sorte de société de magiciens, une espèce de société secrète telle qu'on en rencontre chez les Indiens Kwakiutls du Pacifique ou chez les Mélanésiens de la Nouvelle-Bretagne. Mais il est bien évident, en même temps, que malgré ce caractère de phénomènes évolués, ces faits ont aussi un cachet de simplicité qui peut nous faire supposer que, par certains côtés, ils représentent des choses très anciennes et très rudimentaires. En règle générale, chez les Aruntas, la filiation n'est pas déterminée par la descendance physiologique, l'enfant n'est pas nécessairement du clan de son père ou de sa mère. Il est du clan, du totem, auquel appartenait l'individu qui est censé renaître sous sa forme ; il hérite du *churinga*, sorte d'objet sacré,

véritable âme extérieure, qui a appartenu à cet être totémique ancestral dont l'esprit a pénétré le sein de sa mère au moment où celle-ci a cru concevoir, près d'un lieu totémique. Sous la broderie de détails complexes, le fait rudimentaire est là : la naissance d'un individu n'est pas — chez les Aruntas, et, à plus forte raison, n'était pas dans les sociétés primitives, celles-là dont descendent les Aruntas — un fait purement physiogique; c'était une chose, au moins à moitié, magico-religieuse. Voilà un fait vraiment élémentaire, explicatif de bien des coutumes, comme par exemple de celle qui est suivie dans bon nombre de sociétés de reconnaitre en tel enfant tel ancêtre revenu au monde et de lui donner son nom. — Ce sera une de nos principales tâches, messieurs, et des plus délicates, que d'examiner constamment dans quelle mesure les faits que nous étudierons nous permettent de remonter aux formes vraiment élémentaires des phénomènes.

Mais cela nous sera fourni par l'analyse des faits. Il est évident qu'avant tout nous devrons les enregistrer et les critiquer. C'est ici, messieurs, que nous nous heurtons à des préjugés enracinés, invinciblement, non seulement dans le grand public, mais même dans les milieux scientifiques les plus informés. Les faits ethnographiques sont environnés d'un certain discrédit. Vous protesterez que jamais pareille défiance ne fut plus mal fondée. Nous sommes infiniment mieux informés, vous le verrez, du rituel des fêtes agraires des Hopis que du sacrifice lévitique, à plus forte raison que du rituel sacrificiel des Grecs. Les observations récentes des ethnographes ont une précision, une richesse, une sûreté, une certitude incomparables. MM. Powell, Walter Fewkes, Bourke, ont photographié, j'allais dire cinématographié, les danses, les gestes, les processions, les objets rituels des Hopis et des Mokis de l'Arizona. Ils ont phonographié, transcrit, traduit, les formules que récitent les confréries de la « Flûte » et du « Serpent ». C'est sous la direction des Huichols eux-mêmes que M. Lumholz a lu, déchiffré, photographié leurs

« boucliers à prière ». Les observations que MM. Haddon et Ray ont prises et vont publier sur les noirs des îles du détroit de Torrès seront plus complètes, plus exactes peut-être, que les recensements et les descriptions que l'on fait d'un département français, des mœurs et coutumes des habitants. Je ne finirais jamais de vous énumérer les admirables documents recueillis depuis une trentaine d'années, par les Hale, les Powell, par toute cette pléiade d'ethnographes qui entourent le directeur du Bureau of Ethnology, par les Bastian, les von den Steinen, par les Codrington et les Ellis, les Jacottet et les Riedel. D'ailleurs les observations de certains auteurs sont d'une valeur rare. Par exemple Callaway avait composé son livre sur le Système religieux des Amazulus, de la même façon que les frères Grimm ont recueilli leurs contes. Il connaissait la langue et écrivait sous la dictée de vieillards autorisés. Le P. Morice chez les Dênè Dindjés, le P. Petitot chez les Indiens des Grands Lacs canadiens, ne connaissent pas mieux la langue de leurs catéchumènes que les Jésuites du XVIIe siècle ne connaissaient la religion des Iroquois ou des Algonquins, que le P. Gumila ne connaissait les Abipons de l'Amérique du Sud, que certains missionnaires italiens du XVIIIe siècle ne connaissaient les mœurs et les rites des tribus des rives du Congo.

Messieurs, les documents sûrs sont masse, les témoins véridiques sont foule. Les faits authentiques foisonnent ; ils ne manquent pas à la science ; ce sont les savants qui manquent à les observer. Ce n'est donc que par ignorance que des faits inauthentiques ont été si souvent invoqués. Car il est toujours possible de trier l'ivraie et le bon grain. — Certains voyageurs étaient peu dignes de foi ; il n'est pas prouvé, vous le savez, que Châteaubriand ait vu les Natchez. Certains autres sont de mauvais observateurs. Quelquefois ils interprètent trop, et prétendent comprendre des choses qu'ils ne comprennent pas : tel M. Imhaus dont M. Marillier réfuta les opinions sur le tabou mélanésien. Quelquefois ils sont prévenus en faveur des indigènes, ou contre eux : par exemple on

accuse ou on n'accuse pas telle tribu d'anthropophagie suivant le degré de sympathie qu'elle inspire, ou même qu'elle inspire à un indigène d'une tribu voisine, le plus souvent hostile. D'autres auteurs ont des préjugés qui vicient leurs observations : l'un, farouche anthropologue, niera partout l'existence de la notion d'un grand dieu; l'autre farouche apologète, retrouvera partout des traces de la révélation primitive : idée du dieu créateur, péché origine de la mort, légende du déluge. — Mais tous ces défauts des documents peuvent être anéantis, réparés tout au moins par la critique. Toutes les fois qu'on connaît l'auteur, les circonstances d'une observation, même en l'absence d'autres sources, on peut apprécier le degré de foi qui peut lui être accordé. — A mon avis, le pire mal, Messieurs, c'est encore moins ces erreurs que les renseignements vagues encore si fréquents dans les ouvrages ethnographiques. La mention précise des lieux, des dates, des conditions de l'observation permet seule une critique certaine. Il est regrettable d'entendre parler des « Chinois en général », mais il est encore plus regrettable d'entendre parler des Peaux Rouges, des Australiens, de la « religion mélanésienne ». C'est parler de choses inexistantes. La diversité est telle entre des groupes sociaux peu développés, même appartenant à une seule race, qu'il suffit d'un léger éloignement pour que certaines coutumes très différentes apparaissent. On sait que des tribus voisines ne se comprennent pas. Rien n'est plus varié que les systèmes religieux des Indiens du Canada Britannique, si ce n'est les usages populaires des localités bretonnes ou tyroliennes. Tout change en quelques lieues de pays. Aussi tous les autres maux sont-ils réparables par la critique, l'imprécision est presque irréparable. Si on ne réussit pas, à force de savoir, à localiser un renseignement de ce genre, le fait reste dans un vague infini. Il n'est pas rattaché à un milieu social déterminé. Hors du temps et de l'espace, il flotte sans un cortège déterminé d'autres faits, par rapport auxquels il pourrait être critiqué.

Messieurs, en ce qui concerne la critique des faits, je n'au-

rai qu'à suivre l'exemple que M. Marillier nous a donné. Je vous exercerai d'abord à la recherche bibliographique, exhaustive autant que possible, fructueuse s'il y a lieu. Les faits sont extrêmement épars; l'ensemble des sources est encore mal connu. Nous tâcherons donc de suppléer ici, par un labeur commun, à un instrument essentiel de travail qui manque encore aux ethnographes, à ce manuel complet à indications bibliographiques complètes pour chaque groupe social étudié, à ce que M. Steinmetz appelle le « Brehm de l'ethnographie », et qui fait encore défaut. Nous aurons ensuite à exercer, en commun, nos facultés critiques. L'une des conférences de cet enseignement sera consacrée précisément à une analyse et à un examen serré des documents se rapportant à des faits d'un certain ordre constatés dans des groupes de sociétés déterminés. Ce sera un travail de séminaire que nous ferons ensemble, si vous le voulez bien, et qui consistera à rechercher tous les renseignements possibles et à travailler sur eux autant que nous pourrons. Cette année, Messieurs, nous commencerons par l'étude de textes ethnographiques concernant la magie chez les Mélanésiens. Nous les lirons de concert, et nous rechercherons tous, comme on fait dans une conférence de philologie, toutes les hypothèses critiques nécessaires pour retrouver le véritable fait dont il est parlé. Participant ainsi au travail les uns des autres, nous tâcherons d'élever des substructures de faits solides et bien analysés.

Mais cette découverte de la véritable nature des faits religieux offre des difficultés réelles, que je dois vous signaler. D'ailleurs ces difficultés sont communes à toute observation portant sur des phénomènes sociaux. Songez en effet que les meilleurs renseignements sont ceux qui viennent directement de l' « indigène ». Or, rien de plus difficile, même pour nous, que de nous rendre compte des institutions que nous pratiquons. Récemment un missionnaire en Corée, M. Gale, décrivait fort bien (*Folk-Lore*, 1900, p. 325), les dif-

25786

ficultés qu'un Coréen éprouve à bien connaître les coutumes qu'il suit : « Je constate que les coutumes sont, comme le langage, une propriété dont le propriétaire est inconscient. Par exemple un Coréen dit quelque chose, et vous le priez de le répéter. Il ne peut le répéter exactement, parce qu'il n'est conscient que de l'idée qu'il avait dans l'esprit, et non pas des termes dont il s'est servi. C'est pourquoi il répondra en exprimant son idée d'une façon plus définie, sous une autre forme, mais il n'arrive pas à se répéter exactement. De même pour les coutumes; ils les suivent d'une façon aussi inconsciente. Interrogez-les subitement sur quelque chose, ils est probable qu'ils répondront en niant que rien existe de ce genre, et en l'espèce ils peuvent être absolument purs de toute insincérité... Comme l'air... la coutume est partout. L'administration de la justice est, pour une grande partie affaire de coutume. Le transfert de propriété est coutumier, non légal. Le mariage aussi n'est que coutume. L'Extrême Orient est enveloppé de coutume, et le natif est en bien des cas le dernier averti de son existence ». Ce que M. Gale dit des Coréens peut être dit, avec bien plus de raisons encore, des groupes sociaux qu'on appelle « non civilisés ». Le « sauvage » est très souvent le dernier à savoir exactement ce qu'il pense et ce qu'il fait. Les meilleurs renseignements sont donc erronés si on les prend à la lettre. Il y a des difficultés constantes à atteindre les véritables faits. Cela provient de ce que les faits sociaux en général, les faits religieux en particulier, sont chose extérieure. Ils sont notre atmosphère intellectuelle, dans laquelle nous vivons ; et nous les pensons, comme quand nous nous servons d'une langue maternelle, sans volonté, et surtout sans conscience des causes mêmes de nos actes. De même que le linguiste doit retrouver sous les transcriptions fausses d'un alphabet les véritables phonèmes qui étaient prononcés, de même sous les renseignements les meilleurs des indigènes, Océaniens ou Américains, l'ethnographe doit retrouver les faits profonds, inconscients presque, parce qu'ils n'existent que dans la tradition collec-

tive. Ce sont ces faits réels, ces choses, que nous tâcherons d'atteindre à travers le document. Sachant que les rites et les croyances sont des faits sociaux, difficiles à saisir, nous devrons toujours rechercher, messieurs, quel est leur véritable forme, leur mode d'existence, de transmission, de fonctionnement. Par ce côté, le travail de critique et le travail d'analyse coïncideront exactement.

Messieurs, à la troisième question que nous nous sommes posée je ne veux répondre que d'une façon fort brève. Comment tendrons-nous à expliquer les faits? Vous comprenez, vous pressentez de quel côté nous dirigerons nos efforts. S'il est vrai qu'il faut, avant tout, observer les faits religieux comme des phénomènes sociaux, il est encore plus vrai que c'est comme tels qu'il faut en rendre compte. S'il est vrai que la critique ethnographique nous aura permis d'atteindre à peu près les faits religieux réels, c'est à d'autres faits réels qu'il nous faudra les rattacher. C'est à des phénomènes sociaux objectivement constatés que nous relierons les phénomènes religieux objectivement constatés. Nous obtiendrons ainsi des systèmes cohérents des faits, que nous pourrons exprimer en hypothèses, provisoires certes, mais en tous cas rationnelles et objectives.

C'est à ce travail d'enchaînement des faits, de synthèse, comme on dit, que sera consacrée, régulièrement je l'espère, une des deux conférences de cet enseignement. Cette année le Cours portera sur « les Formes élémentaires de la Prière ». Nous tâcherons avant tout de bien observer les formes, à notre avis rudimentaires, que présente cette institution religieuse en Australie, et en Mélanésie. Et nous tâcherons d'expliquer ces formes par les faits sociaux qui sont le propre de ces sociétés. Par exemple, l'élément essentiel du rite oral est la croyance à l'efficacité des formules. Nous tâcherons de retrouver la cause de cette croyance dans certains états remarquables des groupes qui pratiquent leurs rites en commun.

Mais ceci sera non seulement une explication particulière, ce sera aussi une hypothèse générale sur la nature de la prière. Il est vrai qu'elle aura été extraite de l'observation de phénomènes particuliers. Nous y serons parvenus par une série d'abstractions et de généralisations. Je ne pense pas, messieurs, que ce résultat nécessaire vous paraisse pour cela moins solide. Il suffit en effet, pour donner une valeur scientifique à une théorie, que l'on marque bien les distances qui séparent les faits des hypothèses générales qui les expriment. Une hypothèse est toujours relative aux faits qu'elle systématise; il suffit qu'elle soit produite méthodiquement, par la comparaison et l'enchaînement des faits seuls, constatés hors de nous.

L'essentiel est que nous restions sur le terrain exclusif des faits et que nous ne systématisions ensemble que des faits de même ordre. C'est-à-dire, il nous faut expliquer un fait religieux par d'autres faits religieux ou d'autres faits sociaux. De ce point de vue, messieurs, nous abandonnerons les méthodes anthropologiques et psychologiques qui fonctionnaient avant M. Marillier et qu'il avait adoptées. Nous ne rechercherons pas les mobiles généraux qui ont pu inspirer des actes religieux. Même quand une croyance ou un rite sont universellement répandus, ce n'est pas les expliquer que de les rattacher à une raison idéale. Par exemple ce n'est nullement donner la cause des cultes funéraires que de dire que c'est l'amour, ou que c'est la crainte du mort. Le fait avec lequel les rites du deuil par exemple, sont en relation directe, immédiate, c'est l'organisation familiale; c'est d'elle qu'ils dépendent, et non pas de sentiments vagues et indécis. Au surplus il semble que les explications de psychologie générale et simple sont déjà trouvées. On a peut-être dit tout ce qui peut être dit sur les origines psychologiques de la notion d'âme, sur le caractère de la magie comme fausse application du principe de causalité. Considérons, Messieurs, que le travail est fait et bien fait. Et recherchons de notre côté des causes vraiment directes. Si quelques faits sont partout

les mêmes, dans des sociétés très différentes, eh bien! nous rechercherons quel est l'état social partout identique persistant dans ces sociétés. Par exemple les rites d'envoûtement sont étonnamment analogues dans toutes les sociétés. Évidemment c'est qu'ils ont pour condition les lois psychologiques de l'association des idées. Mais c'est aussi parce qu'ils ont partout pour cause des mêmes états de la conscience collective. S'ils persistent ici et disparaissent là, cela tient à des causes précises qu'il faut rechercher. Tout dans la magie ne s'explique pas par « l'unité de l'esprit humain. » Ainsi les relations de la magie et la religion sont loin d'être, dans le seul domaine de la Mélanésie, partout de la même espèce. Nous admettrons, comme postulat nécessaire, que ces différences proviennent des différences d'organisation juridique, religieuse, etc., en un mot d'organisation sociale.

En somme, rester cantonnés sur le terrain des faits religieux et sociaux, ne rechercher que les causes immédiatement déterminantes, renoncer à des théories générales qui sont peu instructives ou qui n'expliquent que la possibilité des faits, ce sont là plutôt des actes de prudence méthodique que des négations scientifiques. Ce sont des moyens de rendre les hypothèses plus précises, plus logiques et plus fortes. Mais d'ailleurs, Messieurs, en procédant ainsi, nous ne pensons qu'à prendre plus nettement conscience des nécessités que d'autres ont déjà senties. Il y a longtemps que Robertson Smith a critiqué la méthode intellectualiste. Et, en réalité, M. Marillier s'efforçait souvent de rattacher tel rite ou telle croyance à tel fait de la vie collective : par exemple son cours sur le Déluge eut pour conclusion d'expliquer les légendes soit par des croyances cosmogoniques, soit par le souvenir collectif d'inondations ou de marées funestes et locales. Il s'agit tout simplement d'élever à la hauteur d'un principe nécessaire des procédés qu'il avait, lui aussi, employés.

M. Mauss.

L'AVERROISME ET LES AVERROISTES

DU XIIIE SIÈCLE

D'après le *De unitate intellectus contra Averroïstas* de saint Thomas d'Aquin.

Mémoire présenté en séance de section au Congrès d'Histoire des Religions, le 3 septembre 1900

Aboul Walid Mohammed Ibn Achmed Ibn Mohammed Ibn Roschd, que nous avons nommé Averroès, naquit vers 1126 à Cordoue, étudia la théologie et la jurisprudence, les mathématiques et l'astronomie, la médecine et la philosophie, fut khadi de Séville et de Cordoue, médecin du roi de Maroc, Yousouf, et mourut en 1198. Ce fut le plus grand, le dernier des péripatéticiens et des philosophes arabes dont les doctrines, qu'il compléta, développa et systématisa, effrayèrent les croyants et même les théologiens musulmans. Ils obtinrent de leurs souverains qu'on défendît l'étude de la philosophie grecque, qu'on brûlât les ouvrages de logique et de philosophie. Dès lors il n'y eut plus, parmi les sectateurs du Coran, que des fidèles, des mystiques ou tout au plus des *motecallemin* qui raisonnaient sur la religion. Mais les Juifs conservèrent une bonne partie de l'œuvre d'Averroès et la transmirent aux chrétiens. Chez les uns et chez les autres, elle souleva des discussions aussi vives qui, pendant plus de trois siècles, passionnèrent les esprits et aboutirent même, chez les Juifs, au triomphe de l'Averroïsme[1].

1) Nous nous sommes borné à résumer, aussi brièvement que possible, ce que nous apprennent Renan, *Averroès et l'Averroïsme*; Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Bibliographie complète, Ueberweg-Heinze, 1898).

I

Qu'y avait-il donc chez Averroès qui explique les attaques des musulmans, des chrétiens et des juifs, en même temps que la tendance, nettement marquée chez les orthodoxes de l'Occident, à lui conserver une place dans les écoles?

D'abord il a commenté Aristote, de telle façon qu'on ne croit pas possible de comprendre, sans lui, le maître auquel on demande la connaissance des choses naturelles. Parfois on le substitue à Aristote, comme on se dispense d'observer la nature pour chercher ce qu'en dit celui dont on fait un précurseur du Christ dans les choses naturelles. Aussi saint Thomas et Dante font-ils très grand cas de celui qu'on appelle simplement le « Commentateur ». Puis Averroès a, sur l'union avec Dieu, sur l'unification, l'ἕνωσις, une doctrine qui satisfait des mystiques.

Par contre, il affirme l'éternité de la matière et l'unité de l'intellect: il compare les trois religions et les déclare toutes trois inférieures à la philosophie. Quoiqu'il essaye de maintenir la Providence, de conserver l'immortalité, quoiqu'il recommande de ne pas mépriser les religions, ses doctrines, telles que les interprètent quelques-uns de ses adversaires et de ses partisans, semblent ruiner la Création, la Providence, l'immortalité avec le paradis et l'enfer, avec les religions dont les fondateurs, Moïse, Jésus, Mahomet seront appelés les trois imposteurs. L'Averroès légendaire, comme cela arrive souvent au Moyen-Age, prend la place de l'Averroès, tel que nous le montre l'étude historique et impartiale[1].

Sans doute Munk et Renan, plus récemment le R. P. Mandonnet se sont occupés d'Averroès et de l'averroïsme.

1) Le *Directorium inquisitorum* de Nicolas Eymeric, dit d'Averroès : « Cet impie a nié la création, la Providence, la révélation surnaturelle, la Trinité, l'efficacité de la prière, de l'aumône, des litanies, l'immortalité, la résurrection et il a placé le souverain bien dans la volupté ».

Il faudra tenir compte des renseignements qu'ils nous ont fournis et des jugements qu'ils ont portés. Mais il ne nous semble pas qu'ils aient tiré du traité de saint Thomas d'Aquin, *De unitate intellectus contra Averroistas*, toutes les indications qu'il contient et qui, peut-être, les auraient obligés à modifier leurs affirmations ou leurs conclusions.

C'est avant 1270 qu'on en place d'ordinaire l'apparition. En voici les divisions. D'abord l'auteur expose son intention, chap. I, *Quæ sit auctoris intentio*; puis il montre que l'âme intellective est acte et forme du corps, que l'intellect est quelque chose de l'âme, chap. II, *Quod anima intellectiva sit actus et forma corporis, et quod aliquid animæ est intellectus*. Il rapporte et détruit les raisons de ceux qui soutiennent que l'intellect n'est rien de l'âme, chap. III, *Rationes probantium intellectum nihil animæ esse et earum solutiones*. Il expose ce que pensaient les péripatéticiens sur ce sujet, chap. IV, *Quid circa hoc senserunt Peripatetici*; détermine ce qu'il faut en retenir, chap. V, *In quo ostenditur per rationes quid tenendum*; soutient que l'intellect possible n'est pas un pour tous, chap. VI, *Ubi ostenditur quod intellectus possibilis non est unus omnibus*, enfin réfute les objections par lesquelles les adversaires s'efforcent d'exclure la pluralité de l'intellect possible, chap. VII, *Solvuntur ea quibus pluralitatem intellectus possibilis nituntur excludere*[1].

Pour parler le langage de l'école, Averroès affirme que l'intellect, appelé possible par Aristote, nommé par lui d'un nom qui ne convient pas, matériel, est une substance séparée du corps selon l'être, unie à lui en quelque façon comme forme; il soutient en outre que l'intellect possible est un pour tous[2]. Saint Thomas traduit en langage chrétien ces

1) L'édition *Fretté* t. XXVII, donne un faux titre; le véritable titre est fourni par le texte lui-même.

2) Ch. I, « Error.., ex dictis Averrois sumens exordium, qui asserere nititur, intellectum quem Aristoteles possibilem vocat, ipse autem inconvenienti nomine materialem esse quamdam substantiam secundum esse a corpore separatam et aliquo modo uniri ei ut formam, et ulterius quod intellectus possibilis sit unus omnium. »

affirmations, en indiquant la conséquence que les averroïstes en font sortir ou qu'on leur impose : « Elles répugnent, dit-il, à la foi chrétienne, comme chacun peut le voir aisément. Car si l'on supprime la diversité de l'intellect, qui seul apparaît incorruptible et immortel entre les parties de l'âme, il suit que rien des âmes humaines ne demeure après la mort, si ce n'est l'unité de l'intellect : ainsi disparaissent les récompenses et les peines[1] ». En d'autres termes, les averroïstes, en soutenant que l'intellect n'appartient pas en propre à l'individu, rendent impossible la survivance après la mort et, avec l'immortalité, suppriment le purgatoire, le paradis, l'enfer, le salut pour l'homme, la justice, la bonté et même la puissance de Dieu.

Quand les partisans du troisième Évangile s'attaquaient au Christ et à toutes les institutions de l'Église, leur but était de rendre le salut plus assuré, plus aisé même pour chacun. En ce sens ils restaient chrétiens, car la crainte de châtiments terribles et éternels, surtout l'espoir de récompenses infinies, d'un bonheur qui ne cessera pas et qui sera en proportion de notre mérite et de nos vertus, l'attente du règne futur, éternel et incontesté du Dieu tout parfait et tout puissant, peuvent être considérés, à toutes les époques, comme les points les plus essentiels par lesquels le christianisme s'était attaché les esprits : « *Qu'on instruise d'abord l'homme*, écrivait Alcuin en résumant fort exactement cette conception de la religion chrétienne, *de l'immortalité de l'âme, de la vie future, de la rétribution des bons et des méchants et de l'éternité de leur destinée ; puis qu'on lui dise pour quels crimes et péchés il aura à souffrir auprès du diable de peines éternelles et pour quelles bonnes actions il jouira avec le Christ, d'une gloire éternelle ;*

1) Ch. I : « Nec id nunc agendum est ut positionem prædictam ostendamus erroneam, quia repugnat veritati fidei christianæ : hoc enim cuique satis in promptu apparere potest. Subtracta enim ab omnibus diversitate intellectus, qui solus inter partes animæ incorruptibilis et immortalis apparet, sequitur post mortem nihil de animabus hominum remanere nisi unitatem intellectus, et sic tollitur retributio præmiorum et pœnarum et diversitas eorumdem. »

enfin qu'on lui inculque avec soin la foi dans la sainte Trinité et qu'on lui explique la venue en ce monde du Fils de Dieu, N. S. J.-C. pour le salut du genre humain. »

Aussi s'explique-t-on l'émotion que produisit dans le monde chrétien, comme d'ailleurs dans le monde juif et musulman, l'apparition d'une doctrine qui supprimait l'immortalité personnelle. L'acharnement de nos luttes actuelles sur les questions sociales, où il s'agit pour les uns d'acquérir, pour les autres de conserver des biens que la mort ravira sûrement et bientôt peut-être, dont la jouissance même ne produit parfois — l'expérience nous en avertit — aucun des plaisirs attendus, ne saurait donner une idée, même approximative, de l'âpreté des discussions qui portaient sur la possession à tout jamais d'un patrimoine dont tous pouvaient avoir leur part, de biens auxquels on n'a jamais goûté, mais dont la perfection divine garantit la valeur et la durée.

La question prenait une importance plus grande encore pour des religieux qui s'imposaient toutes les privations, renonçaient même à tout ce dont l'Église permet l'usage aux chrétiens, pour faire leur salut et travailler à celui d'autrui. Aussi saint Thomas combat-il l'averroïsme, toujours et partout, avec abondance, avec force, avec insistance. Il saisit et fait naître les occasions de montrer qu'il est contraire non seulement au christianisme, mais encore à toute philosophie[1]. Il provoque même avec hauteur, les averroïstes à la fin du traité *De unitate intellectus* : « *Si quelque adversaire glorieux et vain de sa science de mauvais aloi*, écrit-il, *songeait à contester nos conclusions, qu'il ne se mette pas à parler dans des coins, ni devant des enfants qui sont incapables de prononcer sur des matières aussi ardues, mais qu'il prenne la plume, s'il l'ose et qu'il écrive contre nos écrits ; il trouvera, pour lui ré-*

1) « Mirum est quam graviter, quam copiose S. Thomas in illam vanissimam sententiam semper invehebatur. Captabat ubique tempora, quaerebat occasiones unde ipsam retraheret in disputationem ; pertractantem vero torquebat, exagitabat monstrabatque non a christiana solum, sed ab omni quoque alia, peripateticaque praecipue philosophia dissentire. »

pondre, non pas moi seulement, qui suis le plus petit de tous, mais d'autres que moi en très grand nombre, qui cultivent la vérité et qui sauront résister à ses erreurs et apporter le remède à son ignorance[1]. »

Les expressions dont il se sert à leur égard dénotent le dédain, l'ironie, le mépris, la colère : ils argumentent d'une façon grossière (*ruditer*), ils n'ont jamais vu les ouvrages sur lesquels ils s'appuient ; on s'étonne (*miror*) d'où ils tirent leurs objections, on se demande comment ils peuvent se vanter d'avoir pour eux des péripatéticiens, comment ils aiment mieux errer entièrement (*aberrare*) avec Averroès que penser juste (*recte sapere*) avec les autres péripatéticiens. Ce qu'ils disent n'a pas de sens, *hoc nihil est* ; ils rêvent (*somniant*), ils mentent, *ut quidam mentiuntur* et ils sont impudents ; ils comprennent ou interprètent mal Thémistius, Théophraste, Alexandre, surtout Aristote (*perverse accipiunt, exponunt*), de telle sorte que leur maître Averroès serait mieux dit le destructeur (*perversor, depravator*) que le commentateur de la philosophie péripatéticienne.

Les adversaires averroïstes de saint Thomas sont nombreux. Leur erreur, qui a son point de départ dans Averroès a fait depuis longtemps son apparition ; elle s'est enracinée dans les esprits. Saint Thomas a déjà beaucoup écrit contre eux ; mais ils ne cessent pas de lutter contre la vérité, écrivant peu, ce semble, s'adressant de préférence aux jeunes gens, probablement dans les écoles et en les prenant à part[2].

1) Ch. VII. « Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia velit contra hoc quæ scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis, nec coram pueris qui nesciunt de causis arduis judicare ; sed contra hoc scriptum scribat, si audet, et inveniet non solum me qui aliorum sum minimus, sed multos alios qui veritatis sunt cultores, per quos ejus errori resistetur, vel ignorantiæ consuletur. »

2) Ch. I. « Inolevit siquidem jamdudum circa intellectum error apud multos ex dictis Averrois sumens exordium,.. contra quem jampridem multa conscripsimus... quia errantium impudentia non cessat veritati reniti... » — Ch. VII. Remarquer dans le texte précédemment cité : « si quis... velit... aliquid dicere, non loquatur in angulis, nec coram pueris — sed contra hoc scriptum scribat, si audet. »

Si leur erreur part d'Averroès (*exordium sumens*), il semble bien que son expansion résulte en bonne partie de l'influence qu'exercent alors en Occident les œuvres et l'esprit des Grecs. Ceux-ci, plus subtils, plus raisonneurs que les Latins, ont été, dans une large mesure, les auteurs et les défenseurs des hérésies, comme ils ont le plus contribué à la formation des dogmes. Après la croisade de 1204 qui rendit les Latins maîtres de Byzance, il se produisit quelque chose d'analogue, toutes proportions gardées, à ce qui s'était passé quand Rome avait conquis la Grèce et qui se passera encore quand les Byzantins viendront en Italie après la conquête turque. Des manuscrits grecs arrivèrent en Occident et provoquèrent, avec les versions latines des ouvrages grecs et arabes venus d'Espagne, la renaissance du XIII[e] siècle, qui vit paraître tant d'hérésies, non populaires, mais savantes, issues d'un développement de l'esprit d'examen et de recherche scientifique[1]. Ainsi les averroïstes que combat saint Thomas estiment que les Latins n'ont rien écrit de vrai en cette matière et ils disent qu'ils suivent les péripatéticiens ; ils vont même plus loin et soutiennent que tous les philosophes, sauf les latins, sont avec eux pour affirmer l'unité de l'intellect[2].

II

Mais, pourrait-on dire, doit-on ajouter une confiance entière, pour connaître les averroïstes, aux affirmations que leur attribue leur redoutable adversaire?

1) Voir dans Prantl, *Gesch. der Logik*, III, 120-144. *Erweiterung der byzant. Logik*; voir aussi le *Contra Errores Graecorum* de saint Thomas.

2) Ch. I. « Et quia quibusdam in hac materia verba Latinorum non sapiunt, sed Peripateticorum verba sectari se dicunt quorum libros in hac materia nunquam viderunt, nisi Aristotelis, qui fuit sectae Peripateticae institutor, ostendemus positionem praedictam ejus verbis et sententiae repugnare omnino » ; ch. VII. « Patet autem falsum esse quod dicunt, hoc fuisse principium apud omnes philosophantes et Arabes et Peripateticos, quod intellectus non multiplicaretur numeraliter, licet apud Latinos non. »

Deux raisons également puissantes nous y invitent. D'abord les formules mêmes dont se sert saint Thomas indiquent qu'il entend rapporter exactement les opinions qu'il combat et on ne saurait dire d'ailleurs après l'avoir lu, comme après avoir lu d'autres polémistes, qu'elles sont présentées de manière à les diminuer ou à les fausser[1]. Sans doute nous ne pouvons comparer les textes rapportés par saint Thomas à ceux des averroïstes auxquels il répond et peut-être même, comme nous l'avons fait déjà remarquer, la plupart d'entre eux n'avaient-ils rien écrit. Mais il rapporte et commente de nombreux passages d'Aristote, empruntés surtout au *Traité de l'Ame*. Or si on peut contester quelques-unes de ses interprétations — et cela se comprend puisque, sur le vouς, la doctrine d'Aristote, incomplète, a été tirée en des sens différents par ceux qui ont voulu lui faire résoudre des questions qu'il ne s'était pas posées — on ne saurait nier qu'en ce qui concerne l'interprétation littérale du texte, saint Thomas ait toujours cherché à être exact et ait presque toujours réussi à l'être. D'une façon générale, il procède de même partout

1) Ch. I. « Verba sectari se dicunt ». Ch. II et III. « Adhuc autem ad sui erroris fulcimentum assumunt; objiciunt etiam, objiciunt ulterius »; ch. V. « Secundum dictum Averroïs, secundum positionem Averroïs; secundum istorum positionem destruuntur moralis Philosophiæ principia. Dicunt enim..., horum autem solutio »; ch. VI. « Hæc positio manifeste apparet repugnans dictis Aristotelis »; ch. VII. « Valde autem ruditer argumentantur... Adhuc autem ad munimentum sui erroris aliam rationem inducunt. Quærunt enim... Quod autem ulterius objiciunt... Objiciunt etiam ad sui erroris assertionem.... Patet autem falsum esse quod dicunt. » Quant aux formules indirectes, ch. II et III. « Et ne forte aliquis diceret... Et ne forte dicatur,... sed ne aliquis dicat, et ne alicui videatur... Si quis autem contra hoc objiciat... Si quis autem pertinaciter dicere vellet... Si quis autem quærat ulterius, » etc.; ch. VI et VII. « Si quis autem dicat... Si quis autem objiciat... Si quis autem vellet respondere, etc. », on peut supposer que saint Thomas prête des raisons, des objections ou des réponses à ses adversaires, quand ils ne les ont pas données eux-mêmes — ce qui nous inclinerait encore à croire qu'il n'a voulu ni les diminuer ni diminuer leurs doctrines. Mais on peut aussi supposer que ces formules rappellent un adversaire dont saint Thomas ignore le nom, qu'il est peut-être un peu moins sûr que les choses citées aient été dites, ou qu'il les emploie pour varier son exposition, car on en trouve même où il réunit les deux formes; ch. II: « ET NE QUIS DICAT SICUT AVERROES PERVERSE EXPONIT ».

où nous pouvons instituer une comparaison entre ce qu'il prête aux auteurs et ce qu'ils ont réellement pensé et dit, en particulier dans tous ses commentaires sur Aristote. Il est donc très vraisemblable qu'il en a agi de même avec les averroïstes.

On est amené à n'en pas douter, quand on examine de plus près l'opuscule de saint Thomas, où il s'est efforcé évidemment de ne laisser sans réponse aucune affirmation hétérodoxe des adversaires, comme de ne répondre qu'à celles dont ils avaient usé ou dont il pouvaient user. Or saint Thomas a écrit « sa réfutation sans recourir à l'autorité de la foi, avec les arguments et les textes des philosophes eux-mêmes », *non per documenta fidei, sed per ipsorum philosophorum rationes et dicta*. Il est faux, déclare-t-il, après examen, que tous les philosophes aient admis l'unité de l'intellect[1]. Il s'appuie sur Platon, dont il ramène la doctrine sur l'âme à être voisine de l'orthodoxie, sur Grégoire de Nysse, quoiqu'il ait abusivement imposé à Aristote une conséquence contraire au christianisme, sur Plotin, d'après Macrobe, parce que, Grecs et non Latins, ils soutiennent des doctrines tout à fait contraires à celles des averroïstes[2]. Quant aux disciples grecs d'Aristote[3], les averroïstes, dit saint Thomas pour les

1) Cf. la n. 2, p. 62, ce qui est tiré du ch. VII.

2) Ch. II. « Quos (Platon, Plotin et saint Grégoire de Nysse) in id induco, quia non fuerunt latini, sed græci » ; ch. III. « Nam Gregorius Nyssenus imponit Aristoteli... quod quia ponit animam esse formam corporis posuerit eam esse corruptibilem » ; ch. V. « Sed et Plotinus, ut Macrobius refert... qui quidem Plotinus unus de magnis commentatoribus, ponitur inter commentatores Aristotelis, ut Simplicius refert. »

3) Ch. I, n. 2 de la page 62 ; ch. IV. « Nunc autem considerare oportet quid alii Peripatetici de hoc ipso senserunt... Theophrasti... quidem libros non vidi... Quod autem Alexander intellectum possibilem posuerit esse formam corporis et etiam ipse Averroes confitetur... A Græcis ad Arabes transeamus... ut ostendamus quod non solum Latini, quorum verba quibusdam non sapiunt (cf. n. 2, p. 62, extraits du ch. I), sed et Græci et Arabes hoc senserunt quod intellectus sit pars vel potentia, sive virtus animæ, quæ est forma corporis. Unde miror ex quibus Peripateticis hunc errorem se assumpsisse glorientur, etc ».

combattre, n'ont jamais vu leurs livres, *libros nunquam viderunt*. Cependant il examine ce que les péripatéticiens ont pensé sur ce sujet. D'après le *Commentaire* de Simplicius au *De Anima*, on voit que l'intellect possible, que l'intellect agent lui-même est une partie de l'âme humaine, pour le maître comme pour le disciple. Saint Thomas n'a pas vu les livres de Théophraste, mais par Thémistius il sait que pour Théophraste, l'intellect possible est en puissance toutes choses, qu'il est naturellement en nous (*innaturalis*) et que l'être extrinsèque (*esse ab extrinseco* = θύραθεν) ne s'applique qu'à une première génération, contenant et comprenant la nature humaine. Alexandre, de l'aveu même d'Averroès, posait l'intellect possible comme forme du corps. Et saint Thomas fait d'Alexandre, qui nie purement et simplement l'immortalité, un adversaire d'Averroès, ce qui est exact et explique la lutte ultérieure en Italie des averroïstes panthéistes et des alexandristes matérialistes; mais il en fait presque un auxiliaire du christianisme, ce qui est faux et montre bien qu'il ne le connaît que de seconde main. Des Grecs, il passe aux Arabes, pour bien prouver qu'il n'y a pas que les Latins — auxquels les averroïstes refusent leur confiance — dont les écrits établissent l'intellect comme partie, puissance, ou vertu de l'âme. Cela est manifeste pour Avicenne et son *Livre de l'âme*, pour Algazel. Aussi saint Thomas se demande-t-il ironiquement de quels péripatéticiens ils se glorifient d'avoir pris cette erreur, à moins peut-être qu'ils se soucient moins de penser juste (*recte sapere*) avec tous les péripatéticiens que de se tromper entièrement (*aberrare*) avec Averroès, le véritable corrupteur de la philosophie péripatéticienne. Ne vont-ils pas, eux qui se disent des péripatéticiens, jusqu'à professer des doctrines platoniciennes?

Les averroïstes se réclament à tort aussi d'Aristote[1]. Leur

1) Ch. I. « Positionem prædictam ejus (Arist.) verbis et sententiæ repugnare omnino » ; ch. II. « Est autem consideranda mirabilis diligentia et ordo in processu Aristotelis » ; ch. III. « Sic igitur diligenter consideratis fere omnibus verbis Aristotelis quæ de intellectu humano dixit, apparet eum hujus fuisse sententiæ quod

thèse, dit saint Thomas, est en contradiction avec ses paroles et sa pensée. Et après deux chapitres où il compare leurs assertions au texte d'Aristote, où il vante le soin et l'ordre admirable dans lequel le maître s'avance, il conclut contre eux que pour lui l'âme humaine est l'acte du corps, que l'intellect possible en est une partie ou une puissance.

III

Ainsi les averroïstes n'usaient que d'arguments et de textes philosophiques, refusaient toute sagesse aux Latins, soutenaient que tous les philosophes grecs et arabes, notamment les péripatéticiens et leur maître Aristote, affirmaient comme eux l'unité de l'intellect. Nous ne pouvons savoir exactement s'ils connaissaient, autrement que par Aristote, ou par Averroès, les philosophes dont saint Thomas leur oppose le témoignage, ni ce qu'ils leur empruntaient. Mais il est possible de reconstituer, en une certaine mesure, leur argumentation. Ils partaient de la définition de l'âme, acte premier d'un corps naturel organisé et s'appuyant sur le contexte, disaient qu'elle ne s'applique pas à toute âme. Puis prenant les textes où il est question de l'intellect et insistant sur ceux où il est dit séparé, χωριστός, où il est parlé de l'intellect agent et de l'intellect possible, ils aboutissaient à conclure que l'intellect n'est pas une partie de l'âme. Ils procédaient encore d'une autre façon. Rassemblant les endroits où Aristote présente l'intellect comme séparé, éternel, incorruptible, immortel, puis les opposant à ceux où l'âme est donnée comme forme du corps, ils disaient, avec Grégoire de Nysse, avec les alexandristes, que l'âme est corruptible dans la doctrine d'Aristote, que, par conséquent, il est impossible de faire de l'intellect, une partie de l'âme. Ils utilisaient tous les textes où il est dit

anima humana sit actus corporis et quod ejus pars sive potentia sit intellectus possibilis. »

que penser, aimer, haïr sont des passions de celui qui a l'âme, non de l'âme elle-même, que l'intellect ne s'exerce pas sans images ; bien d'autres empruntés aux traités physiques et métaphysiques d'Aristote, pour soutenir que leur interprétation est seule exacte, que toute autre oblige à mutiler Aristote ou à aboutir logiquement à nier l'immortalité.

Ils faisaient appel à la raison, après avoir employé l'autorité des philosophes. Ils s'efforçaient de montrer que cette substance séparée s'unit à l'individu par les images qui sont en lui ; qu'en même temps, par conséquent, il y a intellection pour l'intellect possible uni à l'individu et pour l'individu lui-même. En d'autres termes, ils résolvaient par des arguments et aussi par des textes cette grosse difficulté de la conjonction de l'intellect possible et de l'individu, ils essayaient de rendre compte de l'existence indéniable de l'intelligence et de la science dans un homme, dans Socrate, par exemple. Peut-être introduisaient-ils une solution ou plutôt une comparaison inconnue d'Aristote. Socrate n'est pas un absolument (*unum quid simpliciter*), il est un par son union comme moteur au corps, *unum quid aggregatione motoris et motu* ; l'opération de l'intellect est attribuée à Socrate, comme l'opération de voir dans l'homme est attribuée à l'œil. Et pour la soutenir, ils puisaient dans les traités d'Aristote, comme y puise saint Thomas pour la ruiner. Ces considérations devaient tenir une grande place dans l'argumentation des averroïstes, puisque saint Thomas y a consacré plus de deux chapitres sur les six qui suivent l'introduction. Enfin ils essayaient d'établir indirectement leur thèse, en excluant la pluralité de l'intellect possible, en soutenant, en d'autres termes, que l'existence de la Divinité exclut la personnalité humaine. Tout ce qui est multiplié selon la division de la matière est forme matérielle ; si l'intellect était divisé en plusieurs hommes, il en résulterait que l'intellect est forme matérielle. Dieu même ne pourrait faire plusieurs intellects d'une seule espèce en divers hommes, parce que cela implique contradiction. Partant nulle forme séparée n'est une numériquement, n'est

quelque chose d'individuel, *una numero, aliquid individuum*. Ils ajoutaient que si les âmes sont multipliées selon les corps, il suit que les âmes, mourant comme les corps, leur nombre va diminuant sans cesse, *non remanent multæ animæ*; que si plusieurs substances intellectuelles persistaient après la destruction des corps, elles demeureraient oisives; que si les intellects étaient plusieurs pour plusieurs hommes, l'intellect étant incorruptible, le monde éternel et éternellement habité par des hommes, les intellects seraient infinis.

Aussi les averroïstes distinguent-ils la raison de la foi en termes qui choquent saint Thomas et indiquent qu'ils sont fort peu chrétiens : « L'un d'eux va jusqu'à dire que les Latins n'acceptent pas ces principes, à savoir l'unité de l'intellect, parce que peut-être leur loi y est opposée. Il montre ainsi qu'il est douteux pour lui que cette doctrine soit contraire à la foi et en outre qu'il se donne comme étranger à cette loi. » Cet averroïste ajoute : « C'est la raison pour laquelle les catholiques paraissent avoir cette position » et il ose affirmer « que Dieu ne peut faire plusieurs intellects, parce que cela implique contradiction ». Il va plus loin encore : « Par la raison, dit-il, je conclus nécessairement que l'intellect est un numériquement; je tiens cependant fermement le contraire par la foi ». Comme une conclusion nécessaire ne peut donner que le vrai nécessaire dont le contraire est faux et impossible, il suit, dit saint Thomas, de son affirmation, que la foi porte sur le faux et l'impossible c'est-à-dire sur ce que Dieu ne peut faire. En effet, il ne manque pas de témérité dans les choses qui n'ont pas rapport à la philosophie, mais relèvent de la foi pure, par exemple en discutant pour savoir si l'âme souffre du feu éternel et en affirmant qu'il faut condamner sur cette matière les théories des docteurs. De cette façon il pourrait disputer sur la Trinité, l'Incarnation et autres choses semblables dont il ne parlerait qu'en balbutiant[1]. »

1) « Est etiam majori admiratione, vel etiam indignatione dignum, quod aliquis Christianum se profitens tam irreverenter de Christiana fide loqui præsumpserit : sicut cum dicit, quod « Latini pro principiis eorum hæc non recipiunt »,

La foi opposée à la raison, l'appel au principe de contradiction, même en matière théologique, la raison empiétant sur le domaine de la foi et celle-ci indiquée comme ne s'appliquant guère qu'à ce qui est « faux et impossible », la distinction du croyant et du rationaliste, maintenue en fait, sans qu'elle soit justifiée en droit, voilà chez les averroïstes latins du XIIIe siècle à peu près tout ce qu'on attribue d'ordinaire aux averroïstes de la Renaissance, tout ce qui appartient manifestement à leurs prédécesseurs.

Quels sont les nombreux averroïstes qu'a combattus saint Thomas ? Est-ce de Siger de Brabant, comme l'ont dit ou laissé entendre le R. P. Mandonnet et C. Baeumker[1], que viennent les citations du dernier chapitre ? Voilà ce qu'il faudrait examiner et ce que nous essayerons de faire par la suite.

FRANÇOIS PICAVET.

scilicet quod sit unus intellectus tantum, « quia forte lex eorum est in contrarium ». Ubi duo sunt mala : primo quia dubitat an hoc sit contra fidem ; secundo quia alienum se innuit ab hac lege. Et quod postmodum dicit, « Haec est ratio per quam Catholici videntur habere hanc positionem », ubi sententiam fidei positionem nominat. Nec minoris præsumptionis est quod postmodum asserere audet, Deum facere non posse quod sint multi intellectus, quia implicat contradictionem. Adhuc autem gravius est quod postmodum dicit : « Per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero ; firmiter tamen teneo oppositum per fidem ». Ergo sentit quod fides sit de aliquibus quorum contraria de necessitate concludi possunt. Cum autem de necessitate concludi non possit nisi verum necessarium, cujus oppositum est falsum et impossibile, sequitur secundum ejus dictum, quod fides sit de falso et impossibili, quod etiam Deus facere non potest. Quod fidelium aures ferre non possunt. Non caret etiam magna temeritate quod de his quæ ad philosophiam non pertinent sed sunt puræ fidei, disputare præsumit, sicut quod anima patiatur ab igne inferni et dicere sententias Doctorum de hoc esse reprobandas. Pari ergo ratione posset disputare de Trinitate, de Incarnatione, et aliis hujusmodi, de quibus non nisi balbutiens loqueretur. »

1) Voir *Pierre Mandonnet O. P.*, Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle, Fribourg, 1899; *Clemens Baeumker*, Die Impossibilia des Siger von Brabant, Münster, 1898.

C. P. TIELE

Le dernier mois de janvier a été signalé par un douloureux événement qui a contristé profondément tous les amis de l'Histoire religieuse. Le professeur C. P. Tiele nous a été enlevé par la mort. Il était l'un des collaborateurs et des patrons de notre *Revue* à la création de laquelle il avait contribué par ses sympathies et ses encouragements. Sa mort inattendue, suivant de si près celle de notre savant et laborieux ami Marillier, creuse de nouveau dans nos rangs un vide qu'il sera difficile de combler.

Lorsqu'une grave maladie, dont il relevait à peine, l'empêcha de prendre une part directe au premier Congrès d'Histoire religieuse réuni à Paris en août 1900 et où il était d'avance désigné pour y tenir la place due à son rare mérite, on apprit avec une vive satisfaction que tout permettait d'espérer un rétablissement complet et durable. En effet, les forces physiques et mentales reprirent le dessus pendant les mois qui suivirent, et nous savons de bonne source qu'il préparait un dernier ouvrage dans lequel il voulait déposer le dernier mot de sa longue expérience et de ses vastes études en matière de religion et d'histoire religieuse. La mort en avait disposé autrement, et elle l'a surpris le 11 janvier dernier à la grande douleur de la compagne de sa vie et à celle aussi de ses nombreux amis.

Car il en avait beaucoup. Il joignait à sa haute distinction scientifique le caractère le plus aimable, l'aménité la plus attirante et le désir constant de rendre service à quiconque sollicitait son bon vouloir.

Cornelis Petrus Tiele (pron. Tîle) naquit à Leide le 16 dé-

cembre 1830. Il appartenait par sa naissance à ce groupe de communautés dites *Remonstrantes*, que les orages dogmatiques du XVII[e] siècle avaient détachées du corps de l'Église Réformée néerlandaise. Quand le libéralisme religieux eut triomphé dans les Provinces-Unies de la rigidité doctrinale du Synode de Dordrecht, ces communautés continuèrent de vivre de leur vie propre, non plus sur un pied d'hostilité vis-à-vis de la majorité réformée, mais pour ainsi dire *ad latus* et les rapports devinrent de plus en plus pacifiques. Peu nombreux en comparaison, mais se recrutant dans un milieu de bourgeoisie instruite et aisée, les Remonstrants formaient, surtout dans les grandes villes de Hollande, des foyers de libéralisme pratique et modéré qui exerçaient une réelle influence sur les idées politiques et religieuses du pays. Les anciennes animosités n'étaient plus en fait que des souvenirs historiques.

Après de bonnes études secondaires à Leide, Tiele suivit comme étudiant les cours de l'université d'Amsterdam. Il se destinait à la théologie et au ministère pastoral. En 1853 il fut appelé à en remplir les fonctions dans la petite communauté remonstrante[1] de Moordrecht, non loin de Rotterdam. En 1856 il fut appelé en même qualité à Rotterdam même où il existe une communauté de même nom, notablement plus importante. C'est là que l'auteur de ces lignes eut l'avantage de le connaître. Il fut témoin de ses succès grandissants comme prédicateur très couru et très estimé.

Mais ses goûts studieux le poussaient toujours plus vers les recherches historiques et critiques dont l'évolution religieuse de l'humanité fournit l'inépuisable matière. Un mouvement très accentué de philosophie et de critique religieuses se dessinait dans l'Université de Leide sous la direction principale des professeurs Scholten et Kuenen et avait sa répercussion

1) Ce nom de *remonstrant* vient de la *remonstratio* adressée aux États Généraux par les représentants de la tendance arminienne pour expliquer les raisons qui les empêchaient de souscrire à plusieurs points de la confession calviniste, laquelle avait alors force de loi.

dans les églises. Tiele s'y associait activement et comptait parmi les représentants les plus distingués de la tendance connue sous le nom de *Théologie moderne*. Sa renommée déjà grande le fit appeler en 1873 au poste de professeur au séminaire remonstrant établi à Leide comme une sorte d'annexe à l'Université. En 1877, on venait de créer dans cette *alma mater* une chaire spéciale d'Histoire religieuse. C'est à lui à bien juste titre qu'elle fut confiée. C'était bien *the right man in the right place*.

C'est là qu'il composa la plus grande partie de ses ouvrages, en particulier ceux qu'il consacra aux recherches concernant l'histoire religieuse de l'Égypte et de l'Assyro-Chaldée, qui avaient pour lui un attrait tout particulier. Très apprécié par ses collègues de l'Université, il remplit à plusieurs reprises les fonctions de *Rector magnificus*[1]. Du reste sa réputation avait franchi les frontières de son pays. Il reçut le titre de docteur, non seulement à Leide, mais aussi à Bologne et à Dublin. En 1896, il fut appelé dans le Royaume-Uni comme *Gifford-Lecturer*, ou conférencier de la fondation due à la générosité d'un ami riche et zélé des sciences religieuses. Notre *Revue* a donné un résumé de ces belles études. Doué du « don des langues », comme beaucoup de ses compatriotes, il put les exposer en anglais devant un public anglais. Il écrivait et parlait de même en français avec une remarquable correction. Il fut enfin nommé chevalier du Lion néerlandais; chevalier, puis officier de la Couronne de Chêne (ordre luxembourgeois); chevalier, puis officier de l'ordre belge de Léopold. Les honneurs ne lui manquèrent pas, mais n'altérèrent en rien la simplicité de son caractère, ni l'aménité de ses rapports avec le « prochain » au sens le plus large du mot.

1) Ce titre pompeux est le legs d'une vieille tradition, comme il en existe plus d'une en Hollande sous forme latine, le latin, à cause même du peu d'expansion de la langue nationale, étant resté plus longtemps qu'ailleurs langue savante et universitaire. Pour nous qui connaissions la parfaite modestie du *Magnificus*, nous pouvons affirmer que l'épithète a dû le faire plus d'une fois sourire.

Les lecteurs de cette *Revue* ont eu plus d'une fois l'occasion de faire connaissance avec ses études et ses idées. Ce n'est pas le moment de les discuter. Son érudition était très ample et généralement très sûre. Son esprit était lucide et son impartialité sereine hors de contestation. Il était profondément religieux, mais sans dogmatisme. Peut-être des juges difficiles auraient-ils pu regretter que la précision fît quelquefois défaut à ses vues d'ensemble et à sa philosophie religieuse. Si cette critique est fondée, il ne faudrait en accuser que cet amour de la vérité en soi qui le rendait défiant devant les thèses trop absolues où l'on risque aisément de ne pas tenir compte d'éléments légitimes de la solution à intervenir et de ne pas leur faire la place à laquelle ils auraient droit. C'est une de ces indécisions « pour le bon motif », auxquelles il est souvent à désirer que les théoriciens sachent se résigner, au moins temporairement.

Nous pensons rendre service à nos lecteurs en reproduisant ici la liste chronologique des principaux ouvrages de notre éminent collaborateur. Nous traduisons les titres hollandais.

1855. *Het Evang. van Johannes beschouwd als Bron van het Leven van Jesus* (L'évangile de Jean considéré comme source de la vie de Jésus).

1864. *De Godsdienst van Zarathustra* (La Religion de Zarathustra).

1869-72. *Vergelijkende Geschiedenis der Egypt. en Mesopot. Godsdiensten* (Histoire comparée des religions de l'Égypte et de la Mésopotamie. — Traduite en français par G. Collins).

1876. *Geschiedenis van den Godsdienst tot aan de heerschappij der wereldgodsdiensten* (Histoire de la Religion jusqu'à la domination des religions universalistes).

1886-87. *Babylonische-Assyrische Geschichte* (Histoire Chaldéo-Assyrienne. — En allemand).

1895-1900. *Geschiedenis v. d. Godsdienst in de Oudheid* (Histoire de la religion dans l'antiquité).

1897-98. *Inleiding tot de Godsdienstwetenschap* (Introduction à la science religieuse. — Gifford Lectures).

En 1884. *La déesse Istar, surtout dans le mythe babylonien*, en français, travail présenté au Congrès international des Orientalistes, tenu à Leide.

On peut ajouter de nombreux articles publiés dans les périodiques hollandais tels que *De Gids* (Le Guide) et le *Theologisch Tijdschrift* (Revue de théologie).

Tiele était membre de l'Académie royale des sciences d'Amsterdam. Parmi les travaux qui furent présentés par lui à la savante Compagnie et que l'on peut trouver dans le recueil annuel de ses Actes, nous citerons :

1882. *Is Sumer en Akkad hetzelfde als Makan en Melucha?* Faut-il indentifier Sumer et Akkad avec Makan et Melucha?)

1886. *De hoofdtempel van Babel en die van Borsippa* (Le temple principal de Babylone et celui de Borsippa).

1887. *De beteekenis van Ea en zijn verhouding tot Marduk* (La signification d'Ea et sa relation avec Marduk).

1889. *Over de Spijkerschrifttafels van El-Amarna* (Sur les inscriptions cunéiformes des tablettes d'El-Amarna).

1895. *Iets over de oudheid van het Avesta* (A propos de l'antiquité de l'Avesta).

Enfin des contributions à la *Zeitschrift für Assyriologie* (en allemand, Revue d'Assyriologie) et à notre Revue, ainsi que des contributions à l'*Encyclopedia Biblica* de Cheyne (articles Ahasverus, Ararat, Artaxerxès, Chador-Laomer, Cyrus, Darius).

On peut se faire une idée par cette simple nomenclature de l'ampleur des travaux d'histoire religieuse auxquels notre ami regretté consacra les loisirs que pouvaient lui laisser les fonctions publiques dont il fut successivement revêtu. La Hollande entière a tenu à marquer dans ses funérailles le sentiment qu'elle avait perdu en lui un « homme fort » et qui lui faisait le plus grand honneur. C'est, suivi de ses collègues, de ses étudiants, des représentants de l'autorité publique et

d'une foule respectueuse que son cercueil a été confié à la terre. Pour nous qui l'avons connu et aimé, il laisse surtout le souvenir d'un homme dont l'esprit était d'une étonnante vigueur, d'une rare élévation et chez qui le cœur était à la hauteur de l'esprit.

ALBERT RÉVILLE.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

J. A. Eklund. — **Nirvâna. En religions historisk undersökning.** — Mit einem Résumé in deutscher Sprache. — Upsala, Leipzig, 1899, 8°, 196-xv p. (Skrifter utgifna af K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Upsala, VI, 6.)

L'intelligence de ce qu'il y a de plus caractéristique dans les religions de l'Inde, le Nirvâna, exige, d'après M. Eklund, la connaissance de la genèse et du développement de cette idée. L'étude de l'histoire religieuse de l'Inde a eu un double point de départ, d'un côté dans la religion védique, de l'autre dans le bouddhisme. Ce qu'il y a de plus original et de plus remarquable dans le développement de la religion aux Indes se trouve, selon M. Eklund, entre les deux, chez les penseurs qui ont formulé les thèses des Upaniṣad's sur Brahman-Atman. Tout en attribuant cette originalité aux Upaniṣad's, M. Eklund ne veut pas admettre, avec M. Deussen, qu'elles représentent le point culminant de la pensée hindoue. Les études religieuses et historiques dont l'Inde a fait l'objet de nos jours, ont enfin permis de relier les deux bouts de l'évolution : la religion védique et le bouddhisme. Le bouddhisme et surtout son fameux Nirvâna n'ont pu être compris qu'à partir du moment où M. Dahlmann a montré que le bouddhisme a emprunté son Nirvâna tout fait au brahmanisme. En suivant en grande partie, on dirait peut-être parfois un peu trop fidèlement, M. Dahlmann, M. Eklund a donné un excellent résumé de ce qui a été fait pour l'étude du Nirvâna. Il nous dit qu'il ne possède ni le pâli, ni le sanscrit. Mais il a fidèlement utilisé les traductions de textes brahmaniques et bouddhiques. Il étudie d'abord la doctrine de Brahman-Atman et de la délivrance, le mokṣa, dans les Upaniṣad's, où le caractère essentiel du Nirvâna paraît déjà sans que le mot soit nommé, puis le Brahman-Nirvâna des systèmes

brahmaniques reconnus par M. Dahlmann et par d'autres comme antérieurs au bouddhisme, pour aborder ensuite le Nirvâna : 1° du bouddhisme originel « classique », et 2° du bouddhisme du Nord. Ici le Nirvâna perd un peu de son caractère purement négatif pour être identifié, dans le Mahâyâna, avec l'existence comme Bouddha. Devenir Bouddha correspond dans le développement ultérieur du bouddhisme à l'idéal de la philosophie brahmanique : devenir Brahman, tandis que le bouddhisme populaire ne garde le Nirvâna que comme un mot vide, pour s'attacher à l'idée d'une félicité future pareille à celles de toutes les doctrines populaires sur une rétribution future. Dans un dernier chapitre M. Eklund établit une comparaison succincte entre le Nirvâna, certaines tendances modernes de la philosophie de la religion et le christianisme.

La force de cet auteur consiste dans un don d'exposition peu commun et dans la psychologie religieuse. Son livre est plein d'expressions frappantes et de fines remarques. Grâce à son sens psychologique de la religion il a su, mieux que M. Dahlmann, apprécier le manque de métaphysique dans la doctrine de salut de Gautama Bouddha. Dans le désir de Gautama d'être délivré de la pensée métaphysique il y a « peut-être » quelque chose qui rappelle le besoin d'un chrétien qui est fatigué de la rage des théologiens (p. 124). A la p. 150, M. Eklund semble même refuser de regarder avec M. Dahlmann et tant d'autres l'abolition, par Gautama, de l'idée de la substance : Brahman-Atman-Purusa, comme « un malheur philosophique et logique ». Au point de vue religieux le procédé de Gautama est très compréhensible. Lorsqu'une idée est devenue tellement abstraite, que la religion n'en peut plus rien tirer, elle la rejette. Il y a un cas analogue moderne : on s'est débarrassé de l'idée rationaliste « d'un être suprême » et de « l'idée pure » de la philosophie spéculative. Le Brahman-Atman était arrivé, par la voie de la négation, jusqu'à n'avoir plus aucune valeur religieuse. L'infini, l'unité, la totalité s'identifiaient avec le rien ; le Brahman était devenu un zéro. La psychologie réclame alors qu'on se débarrasse de ce rien embarrassant, sans valeur, sans contenu positif, en dépit des exigences de la logique. Voilà l'opération qu'a faite Gautama Bouddha.

En utilisant davantage cette excellente observation, M. Eklund aurait pu encore mieux marquer l'originalité de Gautama Bouddha qu'il ne l'a fait. Gautama n'a pas créé le Nirvâna, mais, le premier, « il a trouvé le chemin pour arriver au Nirvâna » (p. 99), à l'idéal rêvé et ardemment cherché par tant de philosophes et ascètes aux Indes. Cela est vrai. Mais quel fut ce chemin ? Comment est-il arrivé à goûter la paix du Nirvâna

mieux que personne avant lui ? Justement en simplifiant le chemin qui y aboutit. Gautama a opéré une réduction énorme, une double réduction de la piété brahmanique. Grâce à son expérience personnelle il a rejeté les exagérations de la vie ascétique. Grâce à la même expérience personnelle il a laissé de côté, comme quelque chose d'inutile pour le salut, toutes les préoccupations métaphysiques. C'est ainsi que Gautama a délivré les âmes avides de paix, de deux formidables fardeaux.

L'autre originalité de Gautama fut l'amour qu'il éprouvait pour les hommes et qu'il leur prêchait. Il est vrai que cet amour n'est, dans la doctrine de salut de Gautama, qu'un moyen pour arriver au but, le Nirvâna, la complète apathie de l'âme, et qu'il présente par conséquent des caractères de passivité et de calcul. Mais M. Eklund a bien senti, qu'il y a cependant chez Gautama, malgré sa doctrine, un peu de la force de l'amour qui s'oublie et se sacrifie pour les autres. Il a sans doute raison de croire que c'est là, dans cette sympathie humaine qui jure à la fin avec la passivité du Nirvana, qu'il faut chercher l'intime raison des victoires du bouddhisme en Asie.

Si le bouddhisme est capable d'une réforme féconde, ce serait dans le même sens, en développant ce qu'il y a d'actif et de spontané dans l'amour prêché par Gautama jusqu'à briser complètement sa doctrine, le Nirvâna, l'idéal de passivité et d'apathie. Il y a, au moins dans le bouddhisme japonais, des signes de ce genre. J'ai le droit d'interpréter ainsi une parole d'un théologien japonais moderne : « Si une religion relativement si déchue que le christianisme a pu créer un génie religieux comme Luther, que serait-ce, s'il surgissait parmi nous un réformateur du bouddhisme? »

Nathan Söderblom.

Nathan Söderblom. — **La vie future d'après le Mazdéisme,** *à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions, étude d'eschatologie comparée.* — Paris, 1901, VIII-448 p. (Tome IX de la Bibliothèque d'études des *Annales du Musée Guimet.*)

La mort prématurée de M. Marillier qui devait rendre compte ici de l'ouvrage de M. Söderblom, me laisse la charge de présenter au public un livre qu'un critique qui n'est que linguiste et philologue est hors d'état d'apprécier exactement à une foule de points de vue ; il ne suffit

point en effet d'avoir étudié la philologie de l'Avesta pour être au clair sur le développement du Mazdéisme et le temps est passé depuis longtemps où le linguiste qui s'occupe de grammaire comparée ne manquait pas de faire aussi de la mythologie comparée. On me permettra donc d'analyser plutôt que d'apprécier un livre qui se recommande d'ailleurs de lui-même et qui a brillamment inauguré le doctorat d'Université à la Faculté de théologie protestante de Paris.

Il est difficile de trouver un texte plus propre à décourager l'historien que celui de l'Avesta. Composé de fragments à peine cohérents, notre Avesta n'est ni daté ni localisé : de la date tout ce qu'on sait, c'est que l'arrangement actuel des fragments est d'époque sassanide; quant au lieu d'origine, on voit que les provinces nommées d'ordinaire appartiennent à la partie orientale de l'Iran et le dialecte est en effet apparenté aux dialectes orientaux. Les divers fragments sont sans doute d'époques fort différentes, mais on n'a le moyen de déterminer la date d'aucun, même approximativement ; et eût-on déterminé la date d'un fragment, il n'en résulterait rien pour le fragment voisin ; par exemple J. Darmesteter a supposé que le *kərəsāni* de Yasna IX, 24, était Alexandre ; le passage serait donc postérieur à Alexandre ; mais il fait partie d'un tout petit fragment et, à supposer que Darmesteter ait eu raison pour le petit morceau 22-24, il n'en résulterait rien ni pour ce qui précède ni pour ce qui suit : en fait ce fragment est écrit d'une manière assez incorrecte et il est le seul de tout l'Avesta actuel où se rencontre le mot *naska* qui désigne les grandes divisions du texte.

Le recueil de fragments juxtaposés dans un ordre en général peu logique qu'est notre Avesta est fort loin de donner une idée précise de tout l'ensemble de la foi mazdéenne : il renferme une quantité d'allusions à des choses qui ne sont exposées dans aucun des morceaux conservés. Pour étudier les conceptions mazdéennes, on est donc obligé de recourir aux traités pehlvis ; mais ceux-ci sont très postérieurs à l'époque sassanide même où l'Avesta a été sinon rédigé, du moins compilé, édité et fixé ; ils ne sont pas datés : rien ne manque plus que les dates dans tout ce qui touche au mazdéisme. Assurément une partie de ce que renferment des livres comme le *Bundahišn* repose sur des textes avestiques actuellement perdus, mais on n'a nul moyen de faire un départ exact entre les parties anciennes de la doctrine de ces ouvrages et celles qui reflètent un développement plus récent. M. Söderblom a largement utilisé les textes pehlvis que les traductions de M. West ont rendus accessibles depuis quelques années ; mais c'est la source d'un malaise assez

grave pour le lecteur : on se demande souvent ce qui est vraiment avestique dans les doctrines exposées; désireux avant tout de donner un aperçu de tout l'enseignement du mazdéisme, M. S. complète les lacunes de l'Avesta à l'aide des textes pehlvis et, bien qu'on puisse s'en faire une idée d'après les sources citées, on ne distingue pas toujours nettement ce qui est attesté par l'Avesta même de ce qui est connu seulement par le Bundahišn ou d'autres ouvrages pehlvis.

Ce sont ces conditions générales de l'étude de la religion mazdéenne qui ont déterminé le caractère tout particulier de travail de M. S. Une recherche historique proprement dite étant impossible dans l'état actuel des connaissances et devant peut-être le rester toujours, M. S. a été conduit à faire une étude comparative. Il ne cherche pas à suivre dans le détail l'évolution des conceptions relatives aux morts dans la religion mazdéenne : les documents ne livrent rien à cet égard et l'on ne saurait suppléer à leur silence; il s'est en revanche efforcé de déterminer la place qu'occupent les conceptions mazdéennes, quand on les compare aux autres conceptions qui ont cours chez les différents peuples; outre ses recherches propres, outre sa connaissance des anciennes littératures scandinaves dont il a tiré grand parti, M. S. a profité ici des notes de feu Marillier sur les religions des peuples de civilisation inférieure. Chacun des chapitres s'ouvre par l'exposé d'un point de la doctrine mazdéenne et se continue par une revue des diverses croyances observées dans le reste de l'humanité. En ce sens, le livre est une véritable étude comparative des doctrines sur les morts et la vie future : le sous-titre, *étude d'eschatologie comparée*, est essentiel et, si on le perdait de vue, il est tout une moitié de l'ouvrage qu'on ne comprendrait plus.

Dans le premier chapitre, sur la croyance en la continuation de la vie, la partie iranienne est fort courte : M. S. a déjà exposé dans son intéressant travail sur les Fravašis, paru ici même, au volume XXXIX de cette Revue, que l'Avesta renferme encore des traces sensibles d'une croyance à la simple continuation de la vie terrestre, sans aucun mélange de notions morales et il ne pouvait, sans se répéter, revenir en détail sur ce point. Il y a lieu d'ailleurs de faire quelques réserves sur la portée de quelques-uns des faits invoqués par M. S.; si par exemple, les mêmes termes servent à décrire dans le *Hatōxt nask* les chemins parcourus par les justes et par les impies avant d'arriver au jugement, ce n'est pas nécessairement une trace d'un temps où la morale n'intervenait pas dans les conceptions : la séparation de l'âme et du corps, la marche au jugement sont choses nécessairement communes au juste et à l'impie ;

il était donc nécessaire de reprendre exactement les mêmes termes dans les deux cas parallèles d'après l'usage ordinaire des auteurs avestiques. Si ce chemin est décrit comme effrayant, c'est que, au point de vue mazdéen, la vie n'est point une préparation à la mort, comme pour un mystique chrétien ; la vie future apporte une sanction à ce qui est fait dans la vie terrestre, mais c'est celle-ci qui reste l'essentiel ; la mort est un mal d'une manière générale et absolue. Le passage du *Vendîdâd*, XIII, 8, ne porte pas, comme l'indique M. S., que le chien n'aide pas après la mort celui qui a battu des chiens sauvages ou domestiques, mais seulement que l'âme de tout homme qui a maltraité un chien arrivera gémissante au pont : c'est la sanction d'une prescription morale, et pareille sanction aurait pu être indiquée pour n'importe quelle autre prescription. L'Avesta n'est pas assez ancien, le système théologique y est trop déterminé et achevé pour qu'il soit possible de retrouver ainsi à la surface des traces de croyances d'un autre âge et d'une autre espèce.

Le second chapitre est consacré à la doctrine de la rétribution ; la partie iranienne y a une tout autre importance que dans le précédent. M. S. s'y explique d'abord brièvement sur l'usage qu'il fait des textes ; il admet la date de la rédaction définitive de l'Avesta qu'a établie J. Darmesteter d'une manière solide et, à ce qu'il semble, définitive ; il repousse, sans doute avec raison, la date très basse que proposait J. Darmesteter pour la composition des Gâthâs ; sur ce point J. Darmesteter n'a pu convaincre presque personne, les preuves qu'il a alléguées sont très fragiles, comme on l'a montré de divers côtés ; à défaut d'autres témoignages, la langue parlerait pour l'antiquité des Gâthâs ; il n'est point exact en effet, comme le soutenait J. Darmesteter, que des différences orthographiques seules distinguent la langue des Gâthâs de celle de l'Avesta : soit pour la phonétique, soit pour les formes grammaticales, les Gâthâs présentent un état nettement antérieur à celui des autres textes ; toutefois il ne faudrait pas trop presser cet argument, car les Gâthâs n'ont pas été écrites dans la langue même de leurs auteurs ; on y rencontre des incohérences de formes qui, même abstraction faite du désordre dans lequel les mots sont systématiquement jetés, prouvent qu'on est en face d'une langue littéraire ; suivant les besoins du vers l'auteur écrit : *mraot* Y., XLV, 5 et *mravat ib.* XLV, 2 ; *taiš* Y., XLIV, 6 et *tāiš* Y., XLIV, 7 ; si l'on s'en tenait au premier aspect de la langue, les Gâthâs pourraient passer pour antérieures au règne des Achéménides, comme le croit M. S. ; mais il y a peut-être dans cet aspect autant d'archaïsme voulu que d'antiquité véritable et tout ce qu'on peut dire avec quelque certitude,

c'est que les Gâthâs sont notablement antérieures au reste de l'Avesta : ce n'est en vérité rien dire de fort précis, mais c'est s'aventurer que d'aller plus loin. — La doctrine de la rétribution est celle sur laquelle les textes donnent les renseignements les plus précis et les plus complets. Pour marquer le développement des idées, M. S. n'a guère eu qu'à suivre le texte de l'Avesta d'abord, les textes pehlvis ensuite ; et il a analysé avec soin chacun des moments successifs par lesquels passe l'âme après la mort. Aussitôt après la mort, l'âme est attaquée par divers génies : M. S. cite entre autres *Vayu*, sans rappeler le fait important que le nom de ce génie redoutable des morts est simplement le nom ancien du « vent ». Jusqu'au passage du pont Cinvat, les justes ne sont pas distingués des impies ; ce pont est déjà nommé dans les Gâthâs. On pourra lire tous ces détails dans le livre de M. S., où l'on verra aussi ce qu'est devenu le dogme mazdéen aux prises avec la pratique. Enfin les doctrines de la rétribution dans les autres religions sont brièvement passées en revue, depuis les plus simples et les moins « morales » jusqu'à celles du christianisme et jusqu'aux conceptions chrétiennes les plus séparées de tout intérêt social.

Si le livre n'avait pour objet que le sort des morts, il pourrait s'arrêter ici ; mais il embrasse toutes les doctrines relatives à la fin des êtres et M. S. a tenu à faire deux chapitres parallèles aux deux premiers : l'un sur la fin et le renouvellement physiques du monde, l'autre sur l'eschatologie proprement dite. Au fond, la matière lui manquait un peu dans le mazdéisme pour son chapitre sur la fin et le renouvellement physiques du monde, comme elle lui manquait pour la théorie de la continuation. Les légendes relatives au paradis de Yima, que M. S. rapporte, ont trait au commencement et non à la fin de l'humanité ; la légende qui suit celle-ci dans le second fargard du Vendidâd, celle du *Var* de Yima et du grand hiver est très malaisée à localiser en l'absence de toute indication dans les textes ; comme il arrive constamment dans l'Avesta, deux fragments indépendants relatifs à un même sujet ont été juxtaposés, sans que les rédacteurs aient fait le moindre effort pour les relier l'un à l'autre. Sur le moment où se placent la construction du var de Yima et le grand hiver, sur la durée de ce var on ne peut faire que des hypothèses : M. S. fait reposer son chapitre sur l'hypothèse que le var de Yima dure encore et doit servir à un renouvellement du monde. En revanche on a des textes précis sur la fin du monde, sinon dans l'Avesta où l'on ne rencontre plus que des allusions (aucune description complète de la fin du monde ne se trouvant dans les fragments

conservés de l'Avesta), du moins dans la littérature pehlvie. M. S. discute les témoignages et s'efforce de marquer le développement des dogmes depuis les textes gâthiques, obscurs ici comme à tous les autres points de vue, jusqu'aux derniers textes pehlvis.

Les idées exposées dans le dernier chapitre, *La vie éternelle obtenue dès ici-bas par l'union avec Dieu*, sont un peu artificielles. Ni l'ascension de Kai Xusrov, ni les effets du soma (qui sont un fait de sacrifice, et non quelque chose de mystique) ne ressemblent à rien qu'on puisse appeler la vie éternelle; M. S. a trop de conscience, est trop fidèle aux textes pour que son exposé ne l'indique pas déjà fort nettement. Les idées qu'il développe à ce propos sont intéressantes, mais elles appartiennent à la théologie plus qu'à l'histoire et il n'y a pas lieu d'y insister ici.

Le travail repose sur une étude personnelle du texte même de l'Avesta et l'auteur y a fait preuve de toute la rigueur philologique qu'on est en droit de demander à un historien. Il y aurait naturellement à discuter sur les traductions et les interprétations qu'il adopte : le texte de l'Avesta provoque partout la discussion. Mais M. S. a évité les erreurs graves et son œuvre mérite confiance. Voici quelques exemples des critiques de détail qu'on pourrait lui adresser; elles sont vénielles : p. 171, n. 3 *hē* est à la fois pluriel et singulier ; on peut et on doit traduire « quel que fût leur désir » ; — p. 240 *saošyant* est sans doute le participe futur de la racine qui a fourni l'adjectif *spənta* « saint » et le superlatif *səvišta* : ceci définit très bien le sens ; — p. 248, n. 2, M. S. admet, après Darmesteter, que le zrvanisme a été religion d'état sous Yazgard II (438-457) : cette affirmation s'appuie uniquement sur le fait que la lettre du général perse chez l'historien arménien Elisée reproduit la doctrine zrvanite ; mais on sait que cette lettre est une pure composition de l'historien et non un document réel ; cette composition a été faite à l'aide d'un document qui est aussi utilisé chez Eznik et dont on retrouve la trace en Grèce et dans la littérature syriaque. Pas plus ici qu'ailleurs on ne trouve le moyen d'établir des dates dans l'histoire du mazdéisme.

Aussitôt paru, l'ouvrage de M. Söderblom a valu à son auteur d'être appelé à l'une des chaires de l'illustre Université d'Upsal : on n'en saurait faire un plus bel éloge.

A. Meillet.

J. G. Frazer. — **Pausanias's Description of Greece, translated with a Commentary.** — Londres, Macmillan, 1898; 6 vol. in-8° de xcvi-616, viii-582, x-652, viii-447, viii-638, vi-199 pages, avec plans, croquis, figures, planches et cartes [1].

Le *Pausanias*, aujourd'hui classique, de M. Frazer, compte six volumes : le premier renferme la traduction ; les quatre suivants, le commentaire ; le dernier, les index et les cartes générales. La traduction est précédée d'une introduction de 96 pages et suivie de notes critiques sur l'établissement du texte. Ce texte est, dans son fond, celui de l'édition Schubart, amendé, dans le détail, par les recherches d'autres philologues, tels que van Herwerden et Hitzig.

Il y a bien des manières de concevoir une traduction. La traduction idéale serait celle qui, au lieu de traduire, transposerait et par des équivalents appropriés arriverait à nous donner, dans une langue autre que la langue d'origine, l'impression d'une création directe. Favorable aux grands écrivains, qui ne dépouilleraient leur parure native que pour en recevoir une autre de même ordre, cette sorte de résurrection en chair et en os, dans le ton de l'époque et le sentiment du personnage, nuirait aux écrivains secondaires, dont rien ne gazerait les verrues et les insuffisances. Pausanias n'est pas de ceux qu'on puisse transposer. Il a besoin d'être traduit. M. Frazer lui a rendu un signalé service en l'habillant à neuf, en prêtant à sa phrase lourde, pénible, embarrassée, l'aisance limpide de la langue anglaise. Sous la plume de l'érudit moderne, le mauvais grec du praticien de décadence s'allège, se clarifie, s'assouplit. Pausanias sort de là décrassé, presque alerte. Nous aurions tort de nous en plaindre.

La *Description de la Grèce* intéresse deux catégories de lecteurs : les archéologues et les mythographes. Nous n'avons ici à nous occuper

1) On voudra bien m'excuser de ne rendre compte qu'en 1902 d'un ouvrage qui porte le millésime de 1898. L'article devait être primitivement rédigé par un de mes collègues. Mais pris par de multiples et impérieuses occupations, voyant qu'il lui était impossible de prélever sur ses devoirs quotidiens le temps qu'exigeait une pareille étude, sachant d'autre part que je m'étais familiarisé avec le livre de Frazer en expliquant à mes étudiants les *Phocica*, le collaborateur habituel à qui la *Revue* s'était adressée d'abord me pria, tout dernièrement, de lui rendre le service d'acquitter à sa place la promesse qu'il avait faite. Le retard qui s'est produit ne m'est donc pas imputable.

que des seconds. Notre rôle n'est pas d'indiquer comment M. Frazer a étudié Pausanias à la lumière des grandes fouilles contemporaines. Il consiste à montrer de quelle utilité est son travail pour les historiens des religions antiques.

Pour les archéologues, une question primordiale se pose : celle de la véracité de Pausanias. Ce médiocre écrivain, dont la renommée dépasse de beaucoup le mérite, n'a-t-il été vraiment, comme on l'a prétendu, qu'un voyageur en chambre, se bornant à se pourvoir, dans le silence du cabinet, aux rayons de sa bibliothèque ? Faut-il admettre que sa science est purement livresque et qu'il n'y a pas joint une connaissance personnelle des lieux ? Suivant qu'on se prononce dans un sens ou dans l'autre, Pausanias devient un guide ou une gêne, un flambeau ou une chausse-trape. Pour les mythographes, le problème est loin d'offrir la même acuité. Que Pausanias ait recueilli telle légende de la bouche d'un sacristain ou qu'il l'ait empruntée à Dicéarque ou à Polémon, ses devanciers, le passage où il la relate n'en gardera pas moins sa valeur intrinsèque, tandis que s'il n'est allé ni à Delphes, ni à Olympie, les renseignements qu'il nous donne sur la topographie de ces deux sanctuaires sont immédiatement frappés de nullité. Toutefois, comme les religions se transforment sans cesse, il peut y avoir, dans certains cas, un intérêt majeur à savoir si les témoignages en présence desquels nous sommes datent de l'époque contemporaine ou doivent être rejetés de plusieurs siècles en arrière. Un exemple : Pausanias, dans un des plus curieux passages de sa périégèse, décrit les cérémonies sacrées des mages de Lydie. Si les rites dont il nous parle sont bien ceux que pratiquaient les sujets de Marc-Aurèle, nous saisissons là un des moments rigoureusement déterminés de la longue évolution du mazdéisme. S'ils remontaient au contraire à une époque antérieure, il y aurait lieu de faire état de cette observation dans la controverse sur les éléments anciens de l'Avesta. Il n'est donc indifférent à personne d'être fixé sur la valeur du témoignage de Pausanias.

M. Frazer s'est attaqué au problème. Il l'a fait avec bon sens, avec méthode, dans un esprit de saine et judicieuse impartialité. Il n'affiche ni prédilection, ni prévention. Il ne cherche pas à se tailler une originalité aux dépens de son auteur. Il ne l'éreinte ni ne l'exalte. Il le montre tel qu'il est. C'est la meilleure manière de prouver qu'on aurait tort de lui refuser toute créance.

Le grand cheval de bataille des pourfendeurs du périégète est celui-ci : ce que décrit Pausanias, ce n'est pas la Grèce de son temps, c'est une

Grèce morte depuis plusieurs siècles. Pour qu'il s'abstienne de mentionner dans son livre les créations de l'époque contemporaine, il faut qu'il ne les ait pas vues. Il s'est borné à démarquer Polémon et quelques autres. — Mais si le but de Pausanias a été précisément de rédiger un guide du voyageur archéologue, faut-il s'étonner qu'il ait sacrifié le présent au passé ? Est-ce là une hypothèse inadmissible ? Nullement. Elle a pour elle les plus fortes vraisemblances. D'abord, Pausanias est d'un pays où ce genre de travaux a toujours été en vogue. On ne peut guère douter qu'il ne soit né quelque part dans le bassin de l'Hermus, aux environs du Sipyle ou du Tmole. Or, depuis Xanthos jusqu'à Jean de Lydie, cette partie de l'Asie a regorgé de logographes, de compilateurs, d'exégètes. Ces exégètes lydiens, οἱ τῶν Λυδῶν ἐξηγηταί, Pausanias les connaît (I, 35, 7) ; il discute avec eux ; ce sont leurs lauriers qu'il ambitionne. L'époque où il vécut était bien faite d'ailleurs pour inspirer une œuvre dans le genre de la sienne. Comme M. Frazer l'écrit joliment, l'automne de l'Antiquité touchait à sa fin et l'hellénisme jetait ses dernières lueurs. L'art classique avait partout ses dévots, d'autant plus exclusifs que le contraste était plus grand entre la misère ambiante et la gloire évanouie. En dépit de la paix romaine, l'Orient ne s'était pas relevé des longs désastres accumulés par les guerres. Il n'était tout entier qu'un champ de décombres. On vivait au milieu des ruines ; on leur vouait un culte sentimental. L'exemple partait de haut. On connaît les goûts archéologiques d'Hadrien. On connaît ceux de Plutarque. Entre Plutarque et Pausanias, il n'y a qu'une différence de culture ; il n'y qu'un écart de talent. Plutarque, c'est l'archéologue à la mode, membre de l'Institut, qui réside dans la capitale, a de belles relations, fait prime chez les éditeurs et jouit d'une notoriété universelle. Pausanias, c'est le petit antiquaire de province, sans critique et sans art, qui entreprend le voyage d'Espagne ou d'Italie, et, de retour dans son chef-lieu, adresse à l'Académie locale des communications indigestes d'où s'exhale un fumet d'ennui.

Mais, de ce qu'il est fastidieux, s'ensuit-il qu'il est sans conscience ? S'il fallait se méfier de quelqu'un, ce serait bien plutôt de Plutarque, qui a de la verve, une grâce fluide et souple, de la chaleur dans l'imagination, et qui pourrait être tenté de s'y abandonner. Rien de tel à craindre de Pausanias. Il est lourd et borné. Sa morale est celle de tout le monde. Sa religion est sans envolée. Qu'il croie ou qu'il doute, qu'il parle des Enfers ou de la Providence, il est toujours de plain pied avec l'âme banale des foules. Il consigne sans sourciller des âneries que ne

sauve aucun brillant de fiction poétique. Ses tentatives d'exégèse sont pires que ses crédulités. Il est trop bête pour mentir. Il est trop sec pour inventer. Sa curiosité n'est jamais spontanée, active, intelligente. C'est une curiosité de comptable, et non d'artiste, de savant ou d'historien. Il ne choisit pas en homme de goût ; il collectionne en maniaque. Nulle émotion chez lui. Nul don de mise en scène. Je ne vois guère que le récit de l'invasion galate en Grèce, au Xe livre, où le ton s'élève un peu, où une apparence de sang teinte la pâleur de l'épiderme parcheminé. Partout ailleurs, la vie manque. Nous sommes en présence d'un herbier de fleurs sèches, cataloguées avec autant de gaucherie que de conviction.

Et quand cette honnête cervelle de drogman vient nous dire : « J'ai vu ceci ; on m'a raconté telle chose », nous irions hocher la tête avec scepticisme? Quelle erreur! Or, vingt fois, il répète qu'il parle en témoin oculaire. La formule θεασάμενος οἶδα, ou telle autre analogue, est fréquente dans son exposition. Croyons-le donc sur parole. Seulement, n'oublions pas qu'il se pique aussi d'être érudit. Il a commencé par visiter la Grèce. Étant donnée sa nature, il a dû, sans souci de la proportion, répartir le temps dont il disposait entre les grands centres et les petits, passer vite où il eût fallu séjourner à loisir, s'attarder en des étapes qu'un autre eût brûlées, viser moins à la qualité qu'au nombre, se montrer assez peu curieux de la configuration des sites, de l'harmonieux rapport des monuments et des lieux, mais, en revanche, très soucieux de grossir son inventaire de singularités oiseuses. Puis, rentré chez lui, ayant beaucoup cheminé, et peu vu, riche de fiches et pauvre d'observations, il a mis au net son carnet de notes, en le complétant à l'aide de ses livres. Une reconnaissance et une compilation, voilà les deux phases de sa méthode. En veut-on la preuve? De son temps, à Delphes, la couche d'or dont était recouverte la statue d'Athéna qui couronnait le palmier de bronze consacré par les Athéniens en souvenir de leur double victoire de l'Eurymédon avait disparu par places. « Pour moi », raconte Pausanias, « je m'étais figuré que c'était le résultat d'un rapt commis par des voleurs ou des malfaiteurs. Mais Clidème, le plus ancien des écrivains qui se soient spécialement occupés de l'histoire locale de l'Attique, attribue une autre cause au dégât » (X, 15, 3). Suit la version de l'atthidographe. On voit comment procède notre périégète : à son information personnelle, il mêle les emprunts qu'il fait à autrui. Partout, il agit de même. En soi, le système n'a rien de blâmable. C'est celui de tous les auteurs de guides, les Joanne, les Murray,

les Baedecker. Le mal est que, chez Pausanias, l'observation est aussi livresque que la documentation. Nous n'arrivons pas à les distinguer l'une de l'autre, quand il ne leur met pas lui-même d'étiquette : elles forment un tout déplorablement homogène.

Tel est l'homme. Sa physionomie se dégage assez nettement de son œuvre et nous aide à comprendre suffisamment cette œuvre pour qu'il soit inutile de recourir à l'hypothèse d'une supercherie ou d'une mystification. M. Frazer a mille fois raison de se prononcer dans le même sens que Gurlitt contre von Wilamowitz-Moellendorf et Kalkmann. Quand il lui arrive d'être infidèle à sa méthode, les événements se chargent de lui démontrer qu'il a tort. C'est ce qui s'est produit récemment pour le fameux temple d'Égine dont les frontons sont à la Glyptothèque de Munich. M. Frazer (t. III, p. 268) reprochait à Pausanias de n'avoir pas mentionné ce monument, le plus remarquable de ceux qui subsistent de l'Antiquité dans l'île. L'accusation se fondait sur une confusion : on attribuait à l'édifice un vocable qui n'était pas le sien. Mais l'épigraphie a cassé l'arrêt des archéologues. En juin 1901, au cours des fouilles dirigées par MM. Furtwaengler, Thiersch et Hermann, une inscription archaïque a été découverte, qui restitue le temple d'Égine à la déesse Aphaia[1] : sanctuaire et divinité avaient bien leur paragraphe dans la *Description de la Grèce* (II, 30, 3). Oui, Pausanias a voyagé, non en géographe, mais en touriste ; non en artiste, avec une rétine mobile et chaude où se modèle plastiquement la réalité concrète, mais en garçon de bureau, avec la sacoche d'encaissement où s'engloutissent pêle-mêle le billon crasseux et l'or à fleur de coin. Sa récolte faite, il la met en tas, sans prendre la peine de séparer les pièces fausses des monnaies de bonne frappe. A nous d'opérer ce tri. Qu'il soit incapable d'aligner un compte, c'est ce dont il convient naïvement lui-même. A Platées, il sue sang et eau avec un érudit local pour établir un calcul : celui de la périodicité des Daedala. Ils n'y parviennent ni l'un ni l'autre (IX, 13, 3). Inhabile, Pausanias amuse. On le goûte moins dans ses prétentions à la profondeur. Reportez-vous à la discussion qu'il institue, dans le temple d'Esculape à Ægion, avec un Sidonien, sur la question de savoir qui, des Phéniciens ou des Grecs, a la meilleure connaissance des choses divines et humaines (VII, 23, 6). Il s'y montre, à son ordinaire, merveilleusement plat et saugrenu.

Jamais exégète n'eut besoin, plus que lui, d'être à son tour élucidé,

1) Voir S. Reinach, *Le temple d'Aphaia à Égine*, dans les *C. R. Acad. Insc.*, 1901, p. 524-537.

interprété, commenté. M. Frazer nous a rendu un service immense en se vouant à cette tâche ingrate. Dieux, temples, oracles, mythes, cultes, légendes, rites, fêtes, pèlerinages, superstitions, généalogies, Pausanias entasse tout au petit bonheur. Son livre est un fatras. M. Frazer pénètre, je ne dirai pas dans ces écuries d'Augias, car l'évocation des étables épiques s'appliquerait mal à un édifice si piètre : disons, moins héroïquement, dans ce galetas poudreux. Il range, il balaie, il lave à grande eau. Rien ne le rebute. Quand il est passé dans un coin, l'air circule et les objets reluisent. Savez-vous que le mérite n'est pas mince? Prenez l'une quelconque des centaines de notices qu'a rédigées M. Frazer. Voyez ce qu'elle suppose de lectures et de recherches. Il y en a qui sont de vrais traités, avec renvois aux sources anciennes, analyse des travaux modernes, cartes, plans, croquis, reproduction de monnaies ou de statues, et, finalement, avec une bibliographie critique permettant au lecteur de reprendre lui-même la question.

Est-ce à dire que rien n'ait été oublié? Dans une encyclopédie aussi vaste, où les sciences les plus diverses, géographie, histoire, archéologie, épigraphie, mythographie, folk-lore, sont abondamment représentées, des lacunes sont inévitables. Je n'en citerai qu'une. Elle est relative à la religion perse. On sait la place énorme que le mazdéisme iranien tient dans l'histoire de l'humanité[1]. Ses vicissitudes, intimement liées aux plus hautes révolutions politiques du monde, forment un drame qui se déroule à travers une trentaine de siècles. Il en est sorti une dérivation populaire, le mithriacisme, qui balança un moment la fortune du Christ, et une dérivation savante, le parsisme, qui dure encore. Or, Pausanias nous renseigne, à trois reprises, sur cette religion vénérable. Dans le passage auquel j'ai fait allusion plus haut, il cite deux des sanctuaires où les mages lydiens rendaient un culte au feu : celui de Hiérocésarée et celui d'Hypæpa (V, 27, 5). Ailleurs (III, 16, 8 et VII, 6, 6), il mentionne, en Lydie toujours, une divinité qu'il qualifie, là, d'Artémis Anaïtis, ici, d'Artémis persique. On aimerait à être documenté sur tout cela, d'autant que la numismatique et l'épigraphie fournissent de précieux éclaircissements aux textes littéraires. On se reporte donc aux tables de M. Frazer; on fouille çà et là dans son répertoire, et l'on éprouve une déception. Sur Anaïtis, on trouve (t. III, p. 340) quelques renvois insuffisants. Il faudrait y joindre au moins l'excellente monogra-

1) Voir, ici même, les articles publiés, à l'occasion du *Zend-Avesta* de James Darmesteter, par Tiele (t. XXIX, 1894, p. 68-81) et par Modi (t. XXXV, 1897, p. 1-29).

phie consacrée par M. Salomon Reinach aux ruines et aux cultes d'Hypæpa[1]. Il eût fallu, d'autre part, rapprocher III, 16, 8 de VII, 6, 6, se demander s'il y a identité entre Artémis Anaïtis et Artémis persique, se poser le problème des origines[2], indiquer les éléments de syncrétisme, rappeler enfin les dédicaces découvertes dans la vallée de l'Hermus par M. Aristote Fontrier[3]. Sur les cérémonies sacrées des mages lydiens, M. Frazer (t. III, p. 649) ne satisfait pas non plus notre curiosité. Ne connaît-il donc que la traduction anglaise du Zend-Avesta de James Darmesteter? Assurément, on n'exigeait pas de lui qu'il nous apportât la substance des deux volumes qu'a depuis publiés M. Franz Cumont sur les mystères de Mithra. Mais il aurait pu faire ici ce qu'il a si bien fait ailleurs : résumer la question et en dresser la bibliographie.

Je pourrais formuler encore d'autres critiques du même genre, rentrant dans le cadre de cette *Revue*. Mais pourquoi multiplier les chicanes? A mon sens, M. Frazer mérite beaucoup moins le blâme pour les imperfections de son œuvre que l'éloge pour l'abondance de sa documentation. Il y a des hommes de science dont l'érudition ignore ou dédaigne volontiers les productions de l'étranger. M. Frazer n'est pas de ceux-là. Il franchit à tout moment la frontière. Il butine dans chaque champ, sans s'inquiéter du drapeau. La reconnaissance que nous lui devons est grande et comme il ne se rencontrera pas de longtemps un autre pionnier de sa trempe pour renouveler sa formidable entreprise, notre dette envers lui n'est pas près de s'éteindre.

Georges Radet.

Lyman Abbott. **The life and letters of Paul the apostle.** — London, Clarke, 1899. — i-vii, 322 pages.

Quelques longueurs n'empêchent pas ce volume d'être d'une lecture attrayante. Il est tout particulièrement approprié à ces milieux cultivés, raffinés, et de courtoisie distinguée que l'on rencontre dans les villes

1) *Revue archéologique* de 1885, t. VI, p. 97-116 = *Chroniques d'Orient*, t. I, p. 146-167.

2) Cf. Studniczka, *Kyrene, eine altgriechische Goettin*, 1890, p. 145 sqq. ; Lechat, *BCH.*, t. XV, 1891, p. 106 ; Radet et Ouvré, *ibid.*, t. XVIII, 1894, p. 134.

3) Voir P. Foucart, *BCH.*, t. XI, 1887, p. 82 et 96.

universitaires d'Angleterre et d'Amérique. Le saint Paul que présente l'auteur à l'élite du monde anglo-saxon est fait pour lui plaire. Il n'a rien qui choque les goûts de cette élite. Paul semble avoir devancé les siècles ; il a été, par anticipation, le prophète d'une société choisie de « gentlemen » lettrés. M. Abbott déclare, à maintes reprises, que son héros n'est pas un théologien rébarbatif comme saint Augustin ou Calvin. Il n'est pas davantage un rabbin juif devenu chrétien. Il ne faut pas se le représenter comme un missionnaire itinérant, pauvre et rude. « Il était un *gentleman* grec cultivé, un citoyen romain conscient de sa dignité, un *gentleman* dont les ressources lui permettaient de voyager à son aise et avec confort ». Assurément ce Paul l'apôtre ne serait pas dépaysé à Cambridge ou à Brooklyn.

M. Abbott est avant tout un philosophe chrétien. Son point de vue est à la fois rationaliste et mystique. Il ne s'intéresse à l'histoire que dans la mesure où elle lui sert à faire la démonstration de ses idées. Il voit en l'apôtre Paul le représentant par excellence du christianisme sans credo précis, sans étroitesse ecclésiastique, aux aspirations généreuses qui lui est cher. On conçoit que pour moderniser à ce point l'auteur des *Galates* et des *Romains*, il a fallu une liberté, pour ne pas dire une fantaisie dans l'interprétation, dont s'accommoderait fort mal une saine critique historique. Si M. Abbott veut, à tout prix, que l'apôtre Paul soit le prophète du monde moderne, il lui arrive, cependant, d'essayer de définir son rôle historique. Il ne peut pas entièrement oublier que Paul a vécu au siècle apostolique. Ce rôle aurait consisté à « traduire le christianisme dans les formes intellectuelles de l'Occident » (p. 4, voir aussi p. 7 et 8). Nous pensions jusqu'à présent que ce fut là l'œuvre des apologètes du IIe siècle, de Clément d'Alexandrie, d'Origène et, avant eux, des grands gnostiques.

M. Abbott arrive à ces surprenantes affirmations par un procédé d'interprétation qui consiste à dépouiller la pensée paulinienne de tout ce qu'elle a de judaïque, de rabbinique, c'est-à-dire de contingent et d'historique et, d'autre part, à généraliser à outrance les données de cette pensée qui concordent avec les idées particulières de l'interprète. C'est à peu près de cette façon que Philon allégorisait l'Ancien Testament et que Héracléon le gnostique interprétait le Nouveau Testament. Forcément les textes gênent une pareille méthode d'interprétation. Aussi M. Abbott les néglige-t-il avec quiétude. Il ne prend jamais la peine d'appuyer ses affirmations sur les textes précis de l'apôtre.

Cette façon plutôt dégagée de traiter l'histoire se retrouve à toutes les

pages de son livre. Ainsi l'auteur nous fait un tableau fort brillant de l'état des esprits, à Corinthe, au moment où l'apôtre Paul y arrive. On apprend, non sans surprise, que la philosophie régnait en maîtresse dans cette cité de marchands cosmopolites. Le scepticisme, le stoïcisme, l'épicurisme se partageaient l'opinion. M. Abbott aime les rapprochements ingénieux. Il nous montre que ces trois formes de la philosophie antique correspondent aux trois formes de la pensée philosophique qui règnent actuellement dans le monde anglo-saxon. Le scepticisme, c'est l'agnosticisme, le stoïcisme, c'est le déterminisme, et l'épicurisme, c'est l'utilitarisme! » Voilà l'antique Corinthe modernisée d'un trait de plume.

Veut-on un dernier exemple de la manière de notre auteur? La première épître aux Corinthiens nous apprend qu'il y avait quatre partis dans l'Église que Paul avait fondée à Corinthe. On sait à quelle diversité d'interprétations ces partis ont prêté. M. Abbott dédaigne ces difficultés exégétiques. Il voit les choses de haut. Ces quatre partis sont les prototypes des grandes sectes protestantes, luthériens, calvinistes, wesleyens!

S'il fallait entrer dans le détail, nous aurions mainte réserve à faire sur les vues historiques ou exégétiques de l'auteur. Ainsi il exalte au plus haut point l'historicité des *Actes des Apôtres*. Il adopte d'enthousiasme les vues bien connues du professeur Ramsay dont la réelle science archéologique sert parfois des hypothèses si aventureuses. Qu'il nous suffise d'avoir caractérisé la méthode et la manière de M. Abbott. Son livre est d'un esprit cultivé et brillant. Les connaissances de l'auteur sont étendues et variées. Sa philosophie est élevée et généreuse. Mais ses incursions dans le domaine de l'histoire ne sont pas heureuses. Il y a un abîme entre son livre et celui du regretté M. Sabatier sur saint Paul ou de C. Weizsäcker sur le siècle apostolique.

EUGÈNE DE FAYE.

ORELLO CONE. — **Paul, the man, the missionary and the teacher**. — Londres, Adam et Charles Black; 1 vol. gr. in-8 de XII et 475 p. avec index; prix : 10 sh. 6 d.

A. V. G. ALLEN. — **Christian institutions**. — New-York, Scribner's sons; 1 vol. in-8 de XXI et 577 p. avec index; prix 2 1/2 dollars.

Nous sommes bien en retard pour parler de ces deux volumes publiés

en 1898. Mais comme ils n'ont pas été signalés jusqu'à présent par la presse scientifique française, du moins à notre connaissance, il ne sera pas inutile de les faire connaître aux lecteurs de la Revue. Car, si ce ne sont pas des œuvres d'une originalité marquée, ce sont de bons travaux de vulgarisation, composés avec la clarté et dotés des qualités pratiques qui distinguent souvent les livres anglais, et comme ils sont écrits par des auteurs familiarisés avec les travaux de la critique historique moderne, ils pourront rendre des services à ceux que les études critiques plus minutieuses rebutent.

L'ouvrage de M. Orello Cone, théologien unitaire d'Amérique, est dédié au vénérable professeur de Berlin, Otto Pfleiderer. Cela suffit à en faire connaître l'esprit. M. Cone est ce que nous appelons dans l'ancien monde un protestant libéral, tout à fait émancipé de la tradition et de la dogmatique ecclésiastiques. Il ne voit pas saint Paul à travers les confessions de foi de l'orthodoxie protestante. Il le place dans son milieu historique et veut le juger comme historien, quoiqu'il éprouve pour le grand apôtre une admiration à laquelle bien peu de biographes, même les plus indépendants, ont pu se soustraire. Il a voulu présenter au public instruit qui s'intéresse à la Bible et à l'histoire générale de l'esprit humain, une histoire complète de l'homme, du missionnaire et du penseur. Aussi n'a-t-il pas entrepris la critique littéraire des écrits qui nous sont parvenus sous le nom de l'apôtre Paul. Il nous avertit qu'il a fondé son étude sur les épîtres qui sont le plus généralement reconnues comme authentiques, celle aux Romains, les deux aux Corinthiens, celle aux Galates, la première aux Thessaloniciens et l'épître aux Philippiens. Dans un travail plus spécialement destiné aux théologiens l'auteur n'aurait pas pu se dispenser de justifier cette position. Non seulement, en effet, la Ire aux Thessaloniciens et la lettre aux Philippiens ne sont pas admises par tous les critiques, notamment pas par ceux qui sont restés fidèles à l'École de Tubingue. Les quatre grandes épîtres elles-mêmes sont contestées aujourd'hui par certains théologiens hollandais et suisses, et, alors même que leurs arguments n'ont pas persuadé grand monde jusqu'à présent, il eût été bon néanmoins de dire en quelques pages pour quelles raisons ils peuvent être négligés. Ce qui est plus grave, c'est la condamnation sommaire des Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens. Les critiques sont loin d'être d'accord à leur sujet. Il y en a, parmi les plus autorisés, qui admettent, sinon ces lettres intégrales, du moins une partie de leurs éléments, et qui y voient des remaniements de morceaux authentiques de l'apôtre. Ont-ils tort ou raison? Ce n'est pas ici le lieu

de le rechercher. Mais il nous paraît bien difficile d'exposer la doctrine de saint Paul sans prendre position à leur égard. Car, si on les admet en tout ou en partie, il faut admettre aussi une certaine transformation de sa pensée à la fin de sa carrière apostolique et faire remonter au maître lui-même les développements de spéculation, à tendance gnostique, dont ses disciples demeurent responsables s'il faut leur attribuer la paternité de ces deux lettres.

C'est là le point faible de l'ouvrage de M. Orello Cone, comme de toute monographie de saint Paul qui ne repose pas sur une critique personnelle des sources. Il n'a pas davantage discuté la nouvelle chronologie paulinienne proposée par M. Ad. Harnack. Cela n'a pas d'importance pour lui. Ce qu'il a voulu faire et ce qu'il a fait avec un réel succès, c'était de montrer à un public insuffisamment familiarisé avec le monde dans lequel vécut saint Paul, comment la vie et l'œuvre de Paul s'expliquent par la connaissance des milieux divers dans lesquels l'apôtre s'est formé, a travaillé et a pensé, et par les caractères de son génie individuel, tels qu'on peut les dégager de l'analyse de ses écrits. La plus grande partie du livre est, naturellement, consacrée à la doctrine et c'est ici surtout que l'influence du professeur Pfleiderer se fait sentir.

Il est regrettable que M. Orello Cone n'ait pas davantage profité des travaux de M. Sabatier sur saint Paul. Il y aurait gagné de mieux saisir l'évolution de la pensée de l'apôtre au cours même de son ministère, telle que ses épîtres successives permettent de la reconstituer. Il a la disposition trop constante à présenter la théologie paulinienne comme un système d'un seul jet qui aurait été identique à lui-même depuis l'Épître aux Thessaloniciens jusqu'à celle aux Philippiens. S'il est *a priori* peu vraisemblable qu'un esprit aussi actif et aussi impétueux que celui de Paul ait passé dix ans au milieu de populations grecques, en perpétuel échange de pensée avec les Juifs hellénistes et avec les gentils, sans que le contenu de sa pensée se soit modifié sur certains point sous l'influence de l'expérience, il est en fait possible de reconnaître des traces de cette évolution sur certains points de sa doctrine. M. Sabatier notamment a montré d'une façon lumineuse comment les doctrines juives de l'apôtre sur la résurrection des fidèles à la parousie, se sont modifiées en espérances d'une vie future avec Christ avant même la fin du monde, c'est-à-dire en un sens spiritualiste et en se rapprochant des conceptions helléniques. M. Orello Cone (p. 437) voit là simplement une contradiction qu'il attribue à la rédaction hâtive des épîtres. L'interprétation de M. Sabatier nous paraît beaucoup plus satisfaisante.

Il y a donc des réserves à faire à plusieurs égards. L'ensemble néanmoins est solidement construit, en bons matériaux éprouvés, assemblés avec bon sens, d'après un jugement sain, dans une langue simple et compréhensible pour tous, sans arguties théologiques et sans tours de force exégétiques. Ce sont là des mérites qui ne sont pas si communs qu'il faille en faire peu de cas.

M. Alexander V. G. Allen est professeur d'histoire ecclésiastique à l'École théologique épiscopale de Cambridge (États-Unis). Son livre, intitulé *Christian Institutions*, fait partie de l' « International theological library ». C'est, nous dit l'auteur, un sommaire de l'histoire de l'Église chrétienne, étudiée dans ses institutions; et par là il déclare entendre, non seulement son organisation ecclésiastique et ses rites, mais également ses symboles et ses principes directeurs. Toute l'histoire de l'Église, on le voit, peut passer dans cette définition. L'analyse de la table des matières nous montre que, sur ce vaste champ, M. Allen s'est particulièrement arrêté à certains sujets qui préoccupent plus que d'autres les ressortissants des principales églises des États-Unis. Le premier livre, consacré à l'organisation de l'Église, traite à peu près exclusivement de la question de l'épiscopat (278 pages). Le second, ayant pour objet les symboles catholiques, contient des études historiques sur le Symbole des apôtres, la doctrine de la Trinité et le Symbole d'Athanase, un chapitre sur la signification historique du miracle, un autre sur la doctrine de l'expiation et sur les rapports du divin et de l'humain, enfin un paragraphe sur la personne du Christ dans la théologie moderne. Quand on est un peu au courant des controverses entre les différents partis du protestantisme actuel, on reconnait que ce sont là les sujets sur lesquels orthodoxes et libéraux discutent le plus. Dans le troisième livre l'auteur s'occupe du culte chrétien, du baptême et de la discipline, des principes distinctifs du culte chrétien et de ses formes les plus importantes, de l'eucharistie.

Cet ouvrage renferme en réalité quantité d'instructions fondées sur l'histoire plutôt qu'un récit historique suivi. Ce n'est pas un manuel d'Histoire de l'Église. C'est un ouvrage destiné à montrer, par des témoignages empruntés au passé et relatifs à leur genèse, à leur évolution, aux causes et aux effets de leurs transformations, ce que signifient et ce que valent les diverses « institutions chrétiennes » dont l'auteur s'occupe. En général l'information nous paraît bonne; l'auteur est au courant des travaux de la critique moderne; il a beaucoup lu et il ne

s'est pas enfermé dans les limites de l'histoire exclusivement ecclésiastique. Il sait dégager la valeur durable et la signification générale des faits particuliers. Il ne se perd pas dans l'abondance de ses matériaux. Mais il est clair que dans les travaux de ce genre la part de la subjectivité est plus grande que dans le récit simplement pragmatique. M. Allen ne fait pas œuvre d'apologiste au sens courant ; il ne se pose pas en défenseur de tel ou tel *credo*. Il fait en quelque sorte l'apologie de l'histoire chrétienne, en s'efforçant de prouver qu'il était bon et désirable que l'évolution de l'Église fût ce qu'elle a été.

Nulle part cette disposition d'esprit ne se manifeste mieux que dans le morceau sur la signification de la croyance au miracle. Qu'il y ait beaucoup de vérité dans les observations où il montre comment la foi chrétienne au miracle a émancipé l'homme de la servitude à l'égard de la nature et l'a confirmé dans la conscience de sa valeur infinie comme être spirituel, nous ne le contestons pas. Mais de là à considérer la glorification du miracle par l'Église comme l'antécédent nécessaire de la science, en alléguant que la science n'a pu se développer que dans la société chrétienne où l'esprit humain avait pris conscience de sa propre puissance, il y a loin. Le *post hoc* n'implique pas le *propter hoc*. Une connaissance moins superficielle des religions non chrétiennes eût appris à M. Allen que dans la plupart des religions les hommes considérés comme détenteurs d'un pouvoir magique, sorciers, prêtres ou poètes, prétendent avoir en eux la connaissance des secrets ou la possession des pouvoirs spirituels qui leur permettent de triompher de la nature. Il n'y a rien là de particulier au christianisme. De ce que dans certains traités bouddhistes ou dans certain passage du Coran, le Bouddha engage ses disciples à confesser leurs péchés devant les hommes plutôt que de répondre à leur besoin de miracles ou bien Mohammed déclare que les seuls miracles véritables sont ceux d'Allah (p. 341), il n'est pas permis de tirer cette conclusion que le Bouddhisme et l'Islamisme n'accordent pas au miracle la même importance que le Christianisme. Car toute leur histoire est la preuve éclatante du contraire. On pourrait soutenir au contraire et d'une façon moins paradoxale, que l'élément miraculeux dans le Christianisme est une survivance païenne, au moins dans la plupart des cas. En réalité toutes les religions du passé se rencontrent sur ce terrain du miracle, parce qu'au dessous d'un certain degré de développement de l'esprit humain la notion de l'action divine dans le monde est identique à celle de miracle. La croyance au miracle est tout simplement l'expression d'une conception du monde où l'homme n'a

pas encore reconnu la stabilité et la régularité des conditions qui règlent les successions des phénomènes, de ce que nous appelons les lois de la nature. Le miracle fait alors partie de la science aussi bien que de la religion. Consacré par l'autorité de la religion le miracle se maintient dans le domaine religieux, même après avoir été renié par la science; mais il n'est pas plus inhérent à l'une qu'à l'autre. Car le sentiment religieux peut s'appliquer aussi bien à un Dieu qui agit dans le monde par des lois immuables qu'à un Dieu intervenant par des manifestations irrégulières dans la destinée du monde et des individus. La seule chose qu'il réclame c'est la reconnaissance de la souveraineté divine. Prétendre que la croyance au miracle ait été, non pas simplement un antécédent, mais une véritable préparation de la conception scientifique moderne, cela nous paraît vraiment excessif.

Nous avons voulu montrer par cet exemple quelle est la méthode de M. Allen et de quel esprit il s'inspire. Nous avons pris le plus topique. A un moindre degré toutefois on retrouve la même tendance dans tout l'ouvrage. M. Allen est un historien optimiste; il trouve toujours le moyen de nous montrer, non pas simplement qu'il fallait que les choses fussent ce qu'elles ont été, mais encore que cela était bon.

JEAN RÉVILLE.

JAMES VERNON BARTLET. — **The apostolic age, its life, doctrine, worship and polity.** — Edimbourg, Clark (38, George street); 1900; 1 vol. in-8 de XLIV et 542 pages avec index.

Ce livre fait partie de la collection : « Eras of the Christian Church ». L'âge apostolique avait été tout d'abord confié à l'évêque Coxe, de New-York. Celui-ci étant mort avant d'avoir pu s'acquitter de sa promesse, M. Vernon Bartlet, chargé de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique à Mansfield College (Oxford), a bien voulu se charger d'écrire cette histoire de l'âge apostolique, dans laquelle il s'agissait de mettre à la disposition du public cultivé, mais non spécialement théologien, un tableau d'ensemble des connaissances historiques aujourd'hui acquises sur la société chrétienne primitive à laquelle nous devons les livres du Nouveau Testament. Comme le dit fort bien l'auteur dans sa Préface, l'œuvre du théologien et de l'historien est de fournir aux fidèles les connais-

sances, sans lesquelles il est impossible de comprendre les livres de la Bible. Le sentiment de cette nécessité est l'un des phénomènes les plus importants de la vie religieuse dans les pays protestants où la lecture de la Bible est le pain quotidien de la piété. L'idée que l'on puisse comprendre le livre sacré en lui-même, par lui-même, sans le secours de l'histoire, la vieille notion de la *perspicuitas* des livres saints, constituant le bloc rigoureusement délimité de la révélation divine qui se suffit à elle-même, est aujourd'hui de plus en plus abandonnée. La Bible cesse d'être un livre magique, mais elle demeure pour les chrétiens protestants éclairés le témoignage incomparable de la piété des grandes âmes du Judaïsme antique. Et ce témoignage, ils éprouvent le besoin de le comprendre. De là le grand nombre de commentaires, de manuels, de dictionnaires, d'histoires apostoliques qui se publient incessamment dans les pays protestants. Dans les pays catholiques la subordination de l'interprétation de la Bible à l'autorité de l'Église et le fait qui en résulte, que les fidèles ne lisent pas la Bible, ont pour conséquence que les ouvrages correspondants y sont rares et trouvent difficilement des acheteurs. C'est lentement que les esprits réfléchis y arrivent à reconnaître qu'après tout la connaissance des écrits et des événements d'où est sortie l'Église chrétienne, importe au moins autant à celui qui veut se rendre compte de la genèse du monde moderne et de la formation de notre mentalité, que celle d'Homère ou de Virgile.

L'ouvrage de M. Vernon Bartlet est divisé en quatre livres précédés d'une introduction : I. La première génération (29 à 62) ; II. L'âge de transition (62-70) ; III. La seconde génération ; épreuves et consolidation ; IV. La vie de l'Église et sa doctrine. Il comprend donc à la fois la période proprement dite apostolique et la plus grande partie de celle que l'on appelle généralement post-apostolique. Les deux morceaux où la note personnelle de l'auteur ressort le mieux sont l'introduction et le quatrième livre.

M. Vernon Bartlet a parfaitement compris qu'il n'est pas possible de rendre intelligible l'histoire apostolique sans décrire au préalable l'état des esprits et des croyances dans le monde juif à l'époque où parut Jésus. C'est ce qu'il fait dans son Introduction, et comme de parti pris il a écarté de son plan une histoire du ministère et de l'enseignement de Jésus, il a cherché à suppléer à cette lacune en joignant à la description de l'état d'âme des populations palestiniennes une rapide indication des relations entre l'évangile de Jésus et l'une des tendances contemporaines, celle des humbles et des petites gens. Très justement, à notre avis,

M. *V. B.* insiste sur l'obligation de reconnaître en Palestine, à côté des partis nettement tranchés des Pharisiens stricts, des Sadducéens et des Esséniens, une masse de braves gens qui n'étaient inféodés à aucun parti et, parmi eux, des groupes d'humbles croyants, nourris des prophètes et des psaumes, plus ou moins éclairés du moralisme des Proverbes et des sentences des Sages, des âmes avant tout pieuses qui ne s'absorbaient pas dans le légalisme des pharisiens, pour lesquelles le salut avait cessé d'être uniquement un rétablissement national en devenant une question avant tout individuelle. C'est parmi eux que Jésus a trouvé ses disciples; ce sont eux qui ont formé la première communauté chrétienne. Leur piété simple et naïve, leur aversion pour les subtibilités légalistes où se complaisaient les pharisiens et pour le cérémonialisme essénien, leur conception toute morale et fort peu intellectuelle de la vie, leur penchant pour les rêves apocalyptiques, tout cela se retrouve chez les premiers disciples de Jésus, à tel point qu'il est souvent difficile, surtout en ce qui concerne les espérances apocalyptiques, de distinguer en eux ce qui leur vient de Jésus et ce qui leur vient de cette piété juive antérieure par laquelle ils étaient préparés à recevoir la prédication de l'Évangile. L'épître de Jacques, les éléments les plus anciens des évangiles synoptiques, la Didaché sont des témoignages de cette première forme du Christianisme. M. Vernon Bartlet a très bien fait de mettre cet élément en lumière plus qu'on ne le fait généralement.

Nous aurions aimé par contre qu'il fît davantage ressortir l'autre facteur capital de la genèse des primitives communautés, le facteur hellénique ou judéo-alexandrin des Juifs de la Diaspora, parmi lesquels se recrutèrent la plupart des chrétiens, aussitôt que le Christianisme sortit de Palestine. Il s'est borné à l'indiquer en quelques lignes (p. XVIII et XIX). Au risque d'allonger son Introduction il aurait dû consacrer plusieurs pages à caractériser ce Judaïsme libéral répandu tout autour de la Méditerranée. Car si le groupe des pieux croyants de Palestine a été la pépinière des premiers disciples de Jésus, le Judaïsme hellénistique a fourni le sol dans lequel la jeune tige chrétienne, transportée dès l'origine parmi les Gentils, a poussé ses racines pour devenir le grand arbre dont les rameaux devaient s'étendre sur tout l'ancien monde.

Les contradictions des récits évangéliques entre eux et avec les *Actes* en ce qui concerne les apparitions de Jésus ressuscité et l'Ascension, ne troublent pas beaucoup l'auteur. Il admet les unes et les autres successivement, sans se demander si les auteurs qui en témoignent l'entendaient ainsi. Sur ce point délicat il en est resté à l'ancienne interpréta-

tion apologétique. De même il nous semble avoir accordé à la première partie des *Actes des Apôtres* une valeur plus grande qu'elle ne mérite. L'auteur du récit canonique opère ici avec des traditions (orales ou écrites) dont il ne paraît pas avoir contrôlé de près l'exactitude. Ainsi il ne comprend plus le récit de la glossolalie à la Pentecôte. M. Vernon Bartlet suit et commente les *Actes* plutôt qu'il ne fait la critique de leur témoignage.

Sur un point cependant il brise nettement avec la tradition reçue, en ce qui concerne les voyages de Paul à Jérusalem (*Galates*, II, et *Actes*, XI, 30; XII, 25; XV) : il pense que l'apôtre vint une première fois à Jérusalem, vers l'an 44, après avoir constaté le succès de sa prédication libérale à Antioche, pour s'entendre à ce sujet avec les conducteurs de la communauté mère, selon *Galates*, II, 1, et suiv. Les concessions qui lui furent faites étaient accompagnées d'une condition, savoir que ses disciples et lui se souviendraient des pauvres de Jérusalem. Conformément à cette requête, Paul serait retourné à Jérusalem en l'an 46 pour apporter des secours aux frères en un moment de famine, d'après *Actes*, XI, 25. L'apôtre Pierre, par reconnaissance envers l'église sœur, se serait alors rendu à Antioche, où aurait eu lieu la fameuse altercation entre les deux apôtres rapportée *Gal*. II, 11 et suiv. Enfin après le premier voyage missionnaire de Paul, celui-ci serait venu une troisième fois à Jérusalem, en l'an 49, pour en finir avec l'opposition du parti judaïsant dont l'influence s'était accrue dans cette ville et qui s'efforçait même par des émissaires, de ramener aux pratiques judaïques les nouveaux convertis de l'apôtre. C'est à ce troisième voyage que se rapporterait le récit du chap. XV des *Actes* (conférence de Jérusalem). De cette façon il serait possible de concilier le témoignage de Paul dans chap. II des *Galates*, d'après lequel il n'était pas venu à Jérusalem depuis sa première rencontre avec les apôtres après sa conversion, avec les *Actes* qui placent la visite de bienfaisance avant la conférence de Jérusalem. Mais alors il faut admettre que Paul serait venu deux fois à Jérusalem pour débattre avec les chrétiens de cette ville la légitimité de son apostolat libéral. Or le récit de l'*Épître aux Galates* n'autorise guère une pareille hypothèse. Paul s'y exprime, au contraire, comme un homme qui n'a jamais entendu se soumettre à une autorisation quelconque de la part des conducteurs de l'église de Jérusalem, puisqu'il tient son évangile de Christ lui-même, du Christ glorifié et céleste, non pas des hommes. C'est l'auteur des *Actes*, au contraire, qui poussé par le désir de montrer que les apôtres sont au fond d'accord, atténue beaucoup l'at-

titude de Paul. Et ce serait lui qui aurait omis de mentionner le fait qu'à deux reprises Paul serait venu faire sanctionner à Jérusalem la légitimité de son œuvre! Voilà qui n'est guère vraisemblable. Sur quoi, d'ailleurs, repose cette hypothèse? Simplement sur le désir de faire disparaitre une contradiction entre l'*Épître aux Galates* et les *Actes*. Ceux-ci motivent par une inspiration du Saint-Esprit l'envoi de subsides à l'église de Jérusalem par l'entremise de Paul et n'y voient nullement l'accomplissement d'un engagement antérieur pris par l'apôtre Paul.

Dans la description des voyages de Paul M. *V. B.* s'est beaucoup inspiré des travaux du professeur Ramsay, sans toutefois le suivre dans toutes ses conclusions. Les discussions de critique littéraire sur l'authenticité des épîtres de Paul — ce grand objet d'effroi pour tous ceux qui s'adressent à des lecteurs non spécialistes — sont reléguées dans un appendice du livre. Elles sont du reste sommaires et d'esprit très conservateur. L'authenticité des *Épîtres aux Éphésiens* et aux *Colossiens* parait tellement assurée qu'elle n'a même pas besoin d'être démontrée (que dira de cela M. Orello Cone?). Les *Épîtres pastorales* elles-mêmes sont conservées; à peine admet-il la possibilité de certaines additions ou interpolations ultérieures. Les différences de style, de terminologie et de pensée s'expliquent suffisamment par le fait que ce sont des lettres intimes et d'ordre pratique; le contraste entre le dialectique ou la méthode de raisonnement des Pastorales et celle des épîtres authentiques n'est même pas mentionné. Toute cette partie critique nous parait manifestement insuffisante. L'auteur repousse avec raison l'hypothèse de la seconde captivité de l'apôtre et de sa mort en 67 ou 68, que les travaux de Lightfoot ont popularisée en Angleterre. Il montre fort bien que dans le célèbre passage de l'Épître de Clément Romain aux *Corinthiens*, v, 7, vi, 1, le martyre de Pierre et de Paul à Rome est présenté comme antérieur à celui des victimes de la persécution de l'an 64 à Rome (nous dirions plus volontiers : contemporain), mais qu'il n'y est certainement pas considéré comme postérieur.

Une analyse détaillée de cette longue histoire appellerait encore beaucoup d'autres réserves de notre part. Comment est-il possible, par exemple, de continuer à attribuer l'*Épître de Jacques* au frère de Jésus, dont le rôle dans la première communauté de Jérusalem, quelque soin que l'on prenne d'en atténuer le rigorisme judaïsant, procède nécessairement d'une conception de la vie chrétienne toute différente de celle que représente cette lettre exquise, toute pénétrée de levain évangélique? L'authenticité de I *Pierre* ne nous parait pas plus défendable.

Mais M. *V. B.* va jusqu'à admettre l'authenticité partielle de II *Pierre*, après élimination de II, 1 à III, 7, qui serait une interpolation ultérieure, et rapporte cette épître ainsi expurgée à une date antérieure à celle de I *Pierre*. Quant au IVᵉ évangile, les lecteurs ne se douteront même pas des difficultés insurmontables que soulève son attribution traditionnelle à l'apôtre Jean.

En résumé l'Age apostolique de M. Vernon Bartlet manque d'une solide base critique. Même en concédant à l'auteur qu'il ne pouvait pas, dans un ouvrage de ce genre, discuter en détail les nombreuses questions de critique littéraire que le sujet comporte, on était en droit de lui demander d'asseoir l'histoire qu'il raconte avec une réelle compétence et avec un sens historique assez juste, sur une critique moins timorée des sources. Sa manière très indépendante de comprendre l'histoire apostolique jure avec sa méthode de critique biblique. De là de regrettables disparates.

JEAN RÉVILLE.

L. L. PAINE. — **The Ethnic Trinities and their relation to the Christian Trinity.** — Boston, Houghton, 1901. 1 vol. in-8 de VII-368 pages.

Voilà un titre qui nous met quelque peu en défiance et cette impression ne s'atténue pas, quand la Préface nous avertit que l'auteur se propose d'étudier le dogme chrétien de la Trinité, simultanément avec les Trinités des autres cultes, « comme formant un seul chapitre dans l'histoire comparée des Religions ». Heureusement le volume, quelques réserves qu'il y ait à faire sur sa thèse principale, vaut mieux que son titre et que son programme. Tout d'abord, on se sent quelque peu désarmé par cette courageuse déclaration d'un théologien : « La Religion comparée, presque la plus jeune des sciences, est destinée à révolutionner en bien des points la théologie et la philosophie ; elle répand une nouvelle clarté sur l'origine et l'extension d'idées et de croyances qu'on s'imaginait isolées ou réservées à quelques privilégiés ; elle fournit la preuve concluante que toutes les religions humaines sont le résultat d'un lent et large développement, subordonné à une loi qui est universelle dans sa portée. A cette loi, le Christianisme, en tant que système de croyances et de dogmes, ne forme pas exception ». L'auteur reste absolument fidèle à ce point de

vue; ce qu'on peut même lui reprocher, c'est de le pousser trop loin, quand il veut découvrir dans la Trinité chrétienne les mêmes facteurs que dans toutes les Trinités « ethniques ». Ces facteurs, à l'en croire, seraient : 1° le caractère sacré attaché au nombre trois ; 2° le type familial ou principe de la génération ; 3° la théorie de la médiation.

Je commencerai par faire observer à l'auteur que le sens dans lequel il prend le terme de Trinité manque de précision. La plupart des Trinités « ethniques » qu'il attribue aux cultes polythéistes, ne sont, en réalité, que des juxtapositions de trois divinités se différenciant simplement des autres dieux par un peu plus de puissance ou de prestige ; tandis que, au sein du christianisme, les membres de la triade diffèrent des autres êtres, tant surhumains qu'humains, en nature et en substance. La vraie distinction — que l'auteur admet, du reste, jusqu'à un certain point — c'est celle qui existe entre les triades mythologiques ou naturistes, dues à des circonstances accidentelles et les trinités philosophiques, c'est-à-dire fondées sur un raisonnement métaphysique. Ces dernières ne se rencontrent que dans le christianisme et le brahmanisme, peut-être le zoroastrisme.

M. Paine passe assez rapidement sur les triades des Égyptiens et des Chaldéens, pour s'étendre sur les « trinités » des races Aryennes. Voyons jusqu'à quel point il est fondé à y constater la présence des trois facteurs ci-dessus mentionnés :

1° On peut spéculer indéfiniment sur l'application des nombres à des séries régulières de phénomènes; mais, en dehors de l'arithmétique mystique des pythagoriciens, nous ne connaissons aucun système religieux où certains nombres auraient été vénérés, de propos délibéré, pour eux-mêmes et non à raison de ce qu'ils représentent. Nulle part il n'y a eu trois dieux, parce que le chiffre 3 est doué d'une vertu spéciale, mais le chiffre 3 a été doué de cette vertu, parce qu'on croyait à trois dieux — à trois mondes — à trois éléments personnifiés, etc. C'est ainsi que le chiffre 7 est également vénéré chez les anciens — non pas, comme le suppose l'auteur, parce que c'est un nombre impair — mais parce que, depuis les découvertes de l'astronomie chaldéenne, toute l'antiquité, y compris l'Inde brahmanique, a admis l'existence de sept planètes. M. Paine reconnait lui-même que beaucoup de ses « trinités ethniques » offrent une certaine élasticité, passant à des combinaisons plus complexes de 4, 5, 6 divinités. Même en ce qui concerne les trinités métaphysiques, peut-on entièrement assimiler le cas où les médiateurs sont au nombre de deux (comme dans la Trinité de Plotin, où l'Être par excellence,

Τὸ Ἕν, se révèle successivement par l'Esprit, ὁ νοῦς, et par l'âme universelle, ἡ ψυχή) et le cas où ils sont au nombre de trois (comme dans la Trimourti, où l'Être unique et absolu se manifeste successivement en tant que Brahma, Vishnou et Çiva)?

2° L'application de l'idée de génération à la formation de l'univers a conduit la plupart des peuples polythéistes à la conception d'un couple primordial. Toutefois ni dans la mythologie des Grecs et des Latins, ni dans celle des Germains, ni dans celle des Hindous, le fruit de cette union n'a été regardé comme unique et n'a formé, à côté de ses divins parents, le troisième membre d'une trinité ou même d'une triade. Zeus, Poseidon et Hadès représentent trois mondes ou trois éléments juxtaposés — tout comme, chez les brahmanes — Sourya, Vayou (ou Indra) et Agni. Le type familial ne se rencontre pas davantage dans la Trimourti et, au sein de la trinité chrétienne, il se réduit aux relations du Père et du Fils. M. Paine déploie beaucoup d'érudition à montrer que la Vierge Θεοτόκος *aurait dû* logiquement constituer la troisième personne; — mais, enfin, elle ne l'est pas devenue et c'est le Paraclet qui a pris les devants.

3° « C'est surtout l'élément médiateur, écrit M. Paine, qui met la Trinité chrétienne dans la relation la plus étroite et la plus intime avec les trinités ethniques ». — Il est certain que, partout, la désanthropomorphisation progressive de la Divinité amène l'introduction d'un Médiateur. Cependant, comme l'observe l'auteur lui-même, cette idée de médiation n'implique nécessairement que deux êtres divins. Pourquoi donc un troisième? M. Paine répond à cette objection, dont il sent la force, en empruntant à un compte-rendu paru dans la *Revue de l'Histoire des Religions* de 1898 ce passage de M. Nathan Söderblom : « L'homme, effrayé de se trouver devant la puissance et la majesté divines, place des intermédiaires entre son Dieu et lui-même, qui, divinisés à leur tour, demandent encore des intermédiaires ». Mais alors pourquoi s'arrêter à deux ou même à trois?

Quand on se place au point de vue purement historique, on ne peut se soustraire à l'impression que la troisième personne de la Trinité chrétienne fait double emploi avec le Logos. Le savant professeur d'histoire ecclésiastique au séminaire de Bangor, qui se trouve, dans cette question, sur son véritable terrain, nous explique, avec autant de sagacité que d'érudition, *comment* le Paraclet s'est graduellement fait une place à côté du Logos, pour constituer finalement la Trinité athanasienne. Mais il ne nous donne pas le *pourquoi* psychologique de cette évolution. A la vérité, il insiste spécialement — et non sans raison — sur l'influence qu'a

pu exercer ici la conception trinitaire de Plotin. Mais, dans ce dernier système, le troisième terme, ἡ ψυχή, est également, soit une superfétation, si on se place au point de vue d'une médiation unique, soit un arrêt illogique, dans la chaine des éons que les écoles gnostiques du temps déroulaient à volonté.

Parmi les autres cultes, où la nécessité d'une médiation aurait amené la formation d'une Trinité, l'auteur cite encore le zoroastrisme, en invoquant une citation de Plutarque : « Entre Oromasdès et Ahriman se tient Mithra qui, pour cette raison est appelé par les Perses μεσίτης » (*De Is. et Osir.* c. 46). D'après tout ce que nous connaissons de l'ancienne religion perse, ce passage signifie simplement que Mithra, dieu de la lumière répandue dans l'atmosphère, occupe une position intermédiaire entre le ciel, où règne Ahura Maçda, et le monde souterrain, où réside Ahriman avec ses milices ténébreuses. Mithra exerce certainement des fonctions médiatrices ; mais, quoi qu'en dise M. Paine, entre l'homme et Dieu, non entre celui-ci et le génie des ténèbres, dont il reste l'adversaire inconciliable. Chose étrange ! il existe dans le zoroastrisme une combinaison théologique, devenue officielle sous les Sassanides, qui offre bien plus le caractère d'une trinité et que cependant notre auteur s'abstient de citer : c'est le système qui, au-dessus des deux principes irréductibles de la lumière et des ténèbres, du bien et du mal, respectivement personnifiés par Ormuzd et Ahriman, place l'Être absolu et primordial, Zervan Akarana, le Temps sans bornes.

En résumé nous accorderons volontiers à l'auteur que le développement de tous les phénomènes religieux sans exception s'opère suivant des lois générales ; mais il ne s'ensuit point que ces phénomènes, là même où ils offrent quelque ressemblance extérieure, puissent toujours être ramenés à des facteurs identiques. Les triades ne sont pas forcément des trinités et même ces dernières ont des origines diverses dans les cultes où nous les rencontrons.

L'auteur termine son volume par une série de chapitres, intitulés : « La mission providentielle du Christianisme comme religion universelle » ; « Les lacunes du Christianisme dans l'accomplissement de sa mission » ; « Les périls du Christianisme organisé ; « Ignorance et insincérité » ; « Le nouveau problème de la théologie moderne », où il marque, avec autant d'élévation que de talent, l'attitude prise de nos jours par le christianisme libéral dans le monde anglo-saxon.

Goblet d'Alviella.

PETIT DE JULLEVILLE. — **Les Saints. La Vénérable Jeanne d'Arc.** — Paris, Victor Lecoffre, 1900. In-12, I-200 p.

Ce petit livre, qui contient beaucoup, fait partie de la série de biographies de saints dont la *Revue* a déjà analysé bon nombre de volumes. Il est certainement un essai de préparation à la canonisation officielle de l'héroïne de Domremy qui, d'après le décret pontifical ratifiant celui de la Congrégation des Rites du 27 janvier 1894, est admise depuis sept ans à la dignité de *vénérable*. C'est un des degrés intermédiaires et, si nous ne nous trompons, le dernier qu'il faut qu'un saint ou une sainte en perspective franchisse avant qu'on lui décerne le titre de *bienheureux* ou de *bienheureuse canonisée*, c'est-à-dire recommandée par l'autorité ecclésiastique suprême au culte spécial que l'Église n'accorde aux personnages d'élite qu'après examen de leur *cause* et qu'elle range définitivement par là dans la catégorie des saints authentiques.

On voit donc d'ici le but et l'esprit de la publication du petit livre en question. Cela ne nous met que plus à l'aise pour savoir gré à feu M. Petit de Julleville d'avoir su éviter l'écueil où tombent le plus souvent les panégyristes. Dans leur enthousiasme sincère ou de commande, ceux-ci ont le tort fréquent de taire ou de dénaturer, peut-être même de ne pas voir, ce qui pourrait mettre une sourdine à leur engouement comme à celui qu'ils espèrent communiquer à leurs lecteurs. M. Petit de Julleville n'était pas de leur société. Il était trop consciencieux pour ne pas reconnaître que parfois, très rarement, mais enfin dans quelques occasions, Jeanne d'Arc a faibli, je veux dire payé son tribut à la faiblesse humaine; soit, par exemple, quand elle se jeta du haut en bas de la tour de Beaurevoir pour ne pas tomber au pouvoir des Anglais (cela, malgré ses *voix*), soit quand, épouvantée par la perspective du bûcher, elle signa une rétractation, que d'ailleurs elle révoqua bientôt après. Que ces faiblesses ne soient pas de nature à la diminuer à nos yeux, nous l'accordons volontiers à M. Petit de Julleville. Nous nous demandons seulement si la constatation de ces moments tragiques d'une existence qui, dans sa brièveté, en compta un si grand nombre où elle fut admirable, peuvent se concilier avec le type de la sainteté telle que jusqu'à nos jours l'Église l'a comprise, sanctionnée et présentée à la vénération de ses fidèles.

C'est que Jeanne d'Arc, si elle doit être un jour canonisée, ne sera certainement pas une sainte comme une autre. Toute bonne catholique

qu'elle soit d'intention, elle est, qu'on me permette le mot, trop *laïque* pour ne pas être mise à part. D'abord elle est d'un patriotisme exalté, que nous ne lui reprocherons certainement pas, mais qui jure inévitablement avec le caractère cosmopolite ordinaire aux saints dont l'Église catholique a consacré le culte sur toute la terre. Très consciencieuse pratiquante, elle n'est pourtant ni une ascète, ni une *orante* à jet continu. C'est une femme d'action avant tout, et les partisans les plus zélés de sa canonisation ne savent peut-être pas qu'ils prouvent par leur zèle même combien l'idéal de la perfection humaine a changé depuis le moyen âge. Qu'on lise la vie des saints les plus en renom, il me semble bien difficile qu'on échappe à cette conclusion. Un seul exemple pour me faire faire bien comprendre. Est-ce une parole de sainte, au sens traditionnel du mot, que cette gaillarde réponse qu'elle fit à ses juges quand ils lui demandèrent pourquoi elle avait remplacé l'épée miraculeusement retrouvée à Fierbois par une épée de Bourguignon blessé ou fait prisonnier? « C'est, dit-elle, parce que c'était une bonne épée de guerre, bonne pour *bailler de bonnes buffes* (bonnes tapes) *et de bons torchons.* » Parbleu! la guerrière était bien dans son rôle en parlant ainsi; mais la sainte?

Je ne serais pas même surpris si j'apprenais que M. Petit de Julleville a éprouvé un certain sentiment de gêne littéraire en intitulant son livre « La *vénérable* Jeanne d'Arc ». Je ne sais pourquoi mon oreille profane souffre un peu de l'application de cette épithète à la jeune martyre de la nationalité française. Oh! ce n'est nullement faute de respect et de profondes sympathies. Appelez-la « l'admirable », « l'héroïque », la « sublime » Jeanne; je souscrirai de tout mon cœur. « Vénérable », ce mot entraîne fatalement avec lui l'idée d'une personne âgée, d'autant plus digne de vénération qu'elle a jusqu'à la fin de sa vie fait briller les éminentes vertus qui ennoblissaient déjà sa jeunesse et son âge mûr. S'en servir pour caractériser la jeune paysanne qui, dans l'étonnante ferveur de son amour pour son pays et pour son roi, ne craignit pas de monter à cheval et d'aller se battre avec l'intrépidité d'un soldat aguerri par cent batailles, pour terminer à 20 ou 21 ans sa courte vie sur un bûcher bien plus déshonorant pour ses bourreaux que pour elle, c'est, je le répète, abuser du mot, et je présume que ce qui aura fait passer M. Petit de Julleville, qui écrivait bien, sur cette impropriété littéraire, c'est que le titre de « vénérable » a été décerné à Jeanne d'Arc par une autorité devant laquelle il ne se permettrait pas la moindre critique. Mais cela revient à mon dire, savoir que si Jeanne d'Arc doit un jour être proclamée *sainte* au Vatican (ce qui nous laisse au fond très indifférent,

parce qu'elle n'en sera pour nous ni grandie, ni diminuée), ce sera une sainte bien à part et qui se trouvera singulièrement isolée dans la légion des bienheureuses où elle aura été enrégimentée.

Il faut, d'autre part, louer l'auteur du soin qu'il a pris de reconstituer son histoire d'après les documents les plus authentiques et indépendamment de la légende qu'une reconnaissance tardive des services qu'elle a rendus a brodée sur la réalité historique. Il reconnait avec impartialité qu'il faut faire beaucoup moins de fond sur les témoignages du procès de réhabilitation de 1455 que sur ceux du procès de condamnation de 1431. Il stigmatise à bon droit l'abandon auquel elle fut laissée par un roi ingrat et par une Cour où dominaient l'intrigue, l'ambition personnelle, la jalousie et la corruption. Combien de gens, même parmi les instruits, savent que le plus perfide adversaire de Jeanne fut, avec La Trémoille, ministre favori du roi, Regnault de Chartres, archevêque de Reims, le même qui avait présidé l'interrogatoire de Poitiers et qui avait sacré Charles VII dans sa ville archiépiscopale, ouverte si crânement, contre toute espérance, grâce à la décision avec laquelle Jeanne, Orléans une fois délivré, avait mené les choses et déblayé la route? Si, tout de suite après, les troupes royales ne reprirent pas Paris, ce ne fut certes pas de sa faute, mais bien celle des chefs défiants et mal inspirés qui ne la suivaient qu'à contre-cœur. Ils ne comprenaient pas que la force de Jeanne d'Arc était tout entière dans la confiance qu'elle avait ranimée au cœur d'un peuple découragé par une lamentable série de revers, et que ces mouvements d'enthousiasme populaire renversent tous les obstacles pendant qu'ils durent. Ils ne durent jamais aussi longtemps qu'il faudrait, mais c'est une raison de plus pour les utiliser quand ils sont dans toute leur énergie et pour se souvenir du proverbe vulgaire qu'il faut battre le fer pendant qu'il est chaud. Les succès obtenus permettent ensuite aux hommes de tactique réfléchie et d'expérience calculatrice de déployer leur habileté et d'achever l'œuvre commencée. Il fallut vingt ans pour accomplir après le supplice de l'infortunée l'œuvre nationale qu'elle avait si brillamment inaugurée, que sa défaite finale et sa mort laissèrent en suspens et qui aurait peut-être bien été menée promptement à bonne fin si on l'avait sérieusement aidée, au lieu de la contrecarrer constamment d'une manière telle qu'on eût dit qu'on voulait sa perte. Hélas! le moment était proche où, de même que les Anglais étaient exaspérés d'avoir été vaincus par une femme, bon nombre de Français rougiraient de lui devoir leur délivrance. Cette remarque, que nous empruntons à M. Petit de Julleville, est de toute justesse.

A propos des Anglais et sans nier aucunement la direction partiale imprimée par l'autorité anglaise au procès de Rouen, nous trouvons que M. P. de Julleville est trop sévère dans son appréciation de leur conduite. Trop de Français, et en tête l'Université de Paris, furent d'avis que les droits du roi d'Angleterre au trône de France étaient incontestables, pour que les Anglais se rendissent facilement à l'idée qu'il n'était qu'un usurpateur. Il y avait à leur actif ce malheureux traité de Troyes, signé par Charles VI et qui privait le dauphin, futur Charles VII, de tout droit de succéder à son père, et il serait absurde d'exiger d'eux un respect timoré de la loi salique dont l'évocation ne remontait qu'au premier roi Valois et qui n'était pas en vigueur en Angleterre. La guerre de cent ans, de féodale qu'elle était à l'origine, était devenue nationale depuis qu'en débarquant en France leurs milices recrutées dans les rangs inférieurs de la population anglaise, les gouvernants anglais avaient appris au peuple de France que c'était bel et bien une nation étrangère qui prétendait s'établir sur leur sol et les dominer. Les désastres successifs avaient comprimé le mouvement de réaction anti-anglaise, mais ne l'avaient pas détruit, et Jeanne d'Arc sortit précisément de l'un des coins de France où le sentiment français était le plus exalté. En ce temps-là le roi de France et son royaume ne faisaient qu'un, on ne pouvait concevoir l'un sans l'autre et c'est pourquoi Jeanne les enveloppa l'un et l'autre d'un même ardent amour qui, s'il ne se fût agi que de la personne du roi, aurait pu être mieux placé. Mais on conviendra que du point de vue anglais on ne pouvait envisager les choses du même œil. Par suite d'une ignorance qui tenait à l'enseignement même de l'Église du Moyen-Age, tout ce qui était extraordinaire, étonnant, merveilleux, venait de Dieu ou venait du Diable. Il n'y avait pas de milieu, et on eût bien surpris les hommes de cette première moitié du xve siècle si on leur avait parlé de notre interprétation subjective des visions, des apparitions et des *voix* surnaturelles. Disons plutôt qu'ils n'eussent pas compris un traître mot à nos explications. N'y a-t-il pas encore de nos jours quantité de personnes incapables d'en concevoir même l'hypothèse?

Cela posé, si les Français, le peuple surtout, réveillés de leur torpeur découragée par l'appel de Jeanne, crurent aisément à sa mission divine parce que son initiative répondait à leurs secrets désir et qu'un premier succès éclatant, inespéré, parut la confirmer, les Anglais ne purent comprendre la chose de même et ne voulant pas, ne pouvant pas admettre que la prodigieuse réussite de Jeanne fût due à une direction divine, ils furent nécessairement poussés à croire qu'elle venait du Diable. Jeanne n'était

donc pas pour eux une inspirée d'en haut, c'était une servante du Diable, c'était une sorcière. Notez bien que cela n'était pas précisément fait pour lui nuire, tant qu'elle n'était pas en leur pouvoir. Des témoignages nombreux attestent que, dès qu'elle paraissait, elle et sa bannière, un tas de soldats anglais se sentaient comme paralysés, n'avaient plus même la force de bander leurs arbalètes et s'enfuyaient frappés de terreur. Ils fuyaient devant la sorcière, de même que leurs adversaires suivaient avec allégresse la missionnaire de Dieu. Le malheur est que ces allégresses-là ont besoin pour se soutenir du succès continu. A partir du moment où Jeanne subit des revers, le doute commença à se glisser dans leurs cœurs et la hardiesse à renaître chez les Anglais. Ce fut bien pis encore quand elle eut été faite prisonnière, incarcérée et déférée à un tribunal d'inquisition.

Car c'est bien un tribunal d'inquisition, composé selon toutes les règles et même avec un soin minutieux, qui la condamna à Rouen. Cette vérité est indiscutable aujourd'hui; nous la prouverions facilement si on la contestait. Et c'est encore pour cela que la canonisation de Jeanne d'Arc, si elle doit avoir lieu, lui donnera une place tout à fait originale parmi les saintes. J'ai beau interroger ma mémoire, je ne m'en rappelle pas une qui ait été condamnée par un tribunal d'église.

M. Petit de Julleville, tout en faisant à la réalité historique les concessions déjà signalées, croit visiblement à la mission miraculeuse de Jeanne d'Arc et, sans s'appesantir sur les détails concrets, il affirme le caractère surnaturel et réel des apparitions et des *voix* qui la guidèrent, la conseillèrent et la consolèrent jusqu'à la fin. Sans discuter la question, ce qui nous entraînerait trop loin, nous avons bien le droit de lui demander pourquoi il n'a pas mieux résolu la contradiction résultant de son échec final et des promesses premières qu'elle avait reçues de saint Michel, de sainte Catherine et de sainte Marguerite, les trois personnages célestes qui figurent au premier rang dans ses visions et dans ses *auditions* mystérieuses plus fréquentes que ses visions. C'est une entorse infligée à l'histoire dans l'intérêt de la dynastie régnante que la tradition d'après laquelle la mission divine de Jeanne avait pris fin sitôt après le sacre de Charles VII à Reims. Il en résultait que les revers qu'elle subit ensuite provinrent de sa persistance à vouloir continuer la guerre en personne et à dépasser ainsi la limite en deçà de laquelle ses protecteurs célestes lui avaient garanti la réussite : cela est complètement inexact. Jeanne dès le principe déclare nettement à ceux qui l'interrogeaient qu'elle avait reçu de Dieu une quadruple mission : 1° Délivrer Orléans; 2° Mener le

dauphin Charles à Reims pour y être sacré; 3° Rendre Paris au roi; 4° « Bouter » tous les Anglais hors de France. On pourrait y ajouter la mise en liberté de Charles d'Orléans dont la captivité prolongée en Angleterre lui causait un candide chagrin. Mais ce dernier point ne rentrait pas dans sa mission nationale proprement dite et des quatre points essentiels de son programme tel que ses *voix* le lui avaient prescrit en lui promettant le secours divin jusqu'à son parfait accomplissement, elle ne put réaliser que la moitié. Il est faux qu'après le sacre de Reims elle eût *voulu* retourner dans sa famille, quand même il se peut qu'elle en ait ressenti le *désir*. C'est elle qui insista le plus pour qu'on marchât immédiatement sur Paris dans la confiance qu'elle avait d'y pénétrer victorieusement. L'échec de la tentative lui fut très douloureux et le sentiment plus ou moins obscur d'un démenti infligé par les événements aux assurances qu'elle croyait fondées sur des déclarations infaillibles commença à germer dans son intelligence à la fois si naïve et si avisée. Pourtant et malgré d'autres pénibles expériences, la foi reprenait toujours le dessus, ses *voix* revenaient toujours la conseiller et la consoler. Il en fut de même pendant la longue agonie morale de Rouen où jusqu'à la fin elle espéra que, d'une manière quelconque, le bras de Dieu interviendrait en sa faveur. Espérance qui chaque jour devenait plus invraisemblable. L'épisode de la rétractation doit avoir coïncidé avec un moment de découragement trop naturel pour qu'on ose lui en faire un reproche. Une dernière fois elle se ressaisit à l'ouïe des *voix* qui la blâmaient de sa faiblesse et elle mourut en affirmant que, malgré tout ce que les docteurs et les prélats avaient pu lui dire, les *voix* qui l'avaient poussée à entreprendre sa tâche étaient des voix divines.

Cela prouve certainement une conviction tellement tenace que, si elle peut vaciller quelquefois, elle ne saurait être extirpée. Mais cela ne détruit pas le fait brutal que les promesses qu'elle croyait avoir reçues ne furent pas tenues. Voilà un point sur lequel son nouvel historien ne nous a pas fourni d'explication acceptable.

Je me serais aussi attendu à ce que, familier comme il l'était assurément avec l'hagiographie, le regretté M. Petit de Julleville aurait élucidé un point intéressant de l'histoire de Jeanne d'Arc, celui qui concerne l'opiniâtreté qu'elle mit à continuer de porter des habits masculins malgré les remontrances qu'on lui adressait en lui faisant observer que l'Église condamnait sévèrement ce genre de travestissement, ce qui était très vrai. Jeanne, toute ignorante qu'elle fût, devait pourtant savoir que cette interdiction n'était pas absolue. En effet, de ses deux saintes de pré-

dilection, sainte Catherine (pas celle de Sienne, mais celle d'Égypte) et sainte Marguerite qui étaient l'objet de ses dévotions enfantines dans l'église de son village, la seconde avait porté des habits d'homme pendant plusieurs années, menant sous ce costume masculin la vie du moine le plus irréprochable, et que cela ne l'avait pas empêchée de mourir en odeur de sainteté. On ne peut pas admettre en effet, quand on pense à sa piété si ardente et à sa vive intelligence qu'elle se fût attachée particulièrement à sainte Marguerite sans s'être jamais enquise de la légende dont elle était l'héroïne et dont ce pieux déguisement, adopté pour des raisons du plus austère ascétisme, constitue le trait le plus saillant[1]. Du reste sainte Marguerite n'est pas la seule sainte qui ait porté des habits d'homme et à cet égard du moins, si Jeanne d'Arc obtient les honneurs de la canonisation, elle ne sera pas seule dans le chœur des bienheureuses à rappeler que l'Église ne fut pas toujours aussi sévère sur cet article de la discipline.

Nous aurions encore sur bien des détails de son récit des doutes et même des négations formelles à présenter. Mais il nous faudrait donner à cette notice que notre intention était de faire plus courte des dimensions qui se rapprocheraient de celles du livre lui-même. Terminons par une observation générale qui a son importance.

Il ne s'agit nullement de faire de Jeanne d'Arc une protestante avant la Réforme. Si pareille thèse a été proposée, elle est démentie par tout ce que nous savons d'elle, de ses croyances et de son genre de piété. L'idée d'être retranchée de l'Église lui était odieuse. Seulement elle se croyait en droit de maintenir contre n'importe qui, contre toute la hiérarchie ecclésiastique elle-même, sa conviction indéracinable que l'œuvre qu'elle avait entreprise était divine, voulue de Dieu, ordonnée par des messagers célestes, et c'est de cette conviction opiniâtre qu'elle est morte. Car elle voulait bien s'en rapporter au pape, si on la menait devant lui, mais, disait-elle toujours, « Dieu premier servi ». En d'autres termes, Jeanne d'Arc fut une individualiste en religion, très soumise d'intention à l'Église, mais décidée, s'il le fallait, à affirmer la persuasion de sa conscience individuelle devant n'importe quelle autorité collective. C'est par ce côté qu'elle est moderne. Les trois bûchers de Jean Hus, de Jeanne d'Arc et de Savonarole, qui projettent sur le xve siècle leur sinistre lueur, ont ce trait commun que les trois suppliciés n'eurent aucune velléité de se séparer de la catholicité et moururent tous les trois pour avoir eu

1) V. sa légende dans Jacques de Voragine, CLI, alias CXLVI, édit. Graesse, Leipzig, 1850, approuvée par l'autorité ecclésiastique.

foi dans leur idée personnelle malgré les sommations de l'autorité qui exigeait d'eux qu'ils y renonçassent.

Et voilà pourquoi, si j'avais l'honneur d'être membre de la Sacrée Congrégation des Rites, j'y regarderais à deux fois avant de canoniser une sainte aussi étrange. J'aurais peur de canoniser avec elle le droit intangible de la conscience individuelle. Mais heureusement ce ne sont point nos affaires.

ALBERT RÉVILLE.

CHARLES LEA. — **The Moriscos of Spain : their conversion and expulsion**. — Philadelphia, Lea Brothers C°, 1901, XII et 463 pp. in-8°.

Ce nouvel ouvrage de l'auteur de l'*History of the Inquisition of the Middle Ages*, porte sur une des questions les plus importantes de l'histoire religieuse, politique et économique de l'Espagne : l'expulsion des Morisques en 1609, dernier épisode de la longue lutte entre la Croix et le Croissant sur le sol de la Péninsule, qui tout d'abord ne devait former qu'un chapitre d'une histoire générale de l'Inquisition espagnole que prépare en ce moment l'érudit américain. Mais en examinant de plus près ses matériaux, il a semblé à M. Lea que le sujet méritait une étude à part, car, nous dit-il, « non seulement ce sujet contient une tragédie qui excite la plus vive sympathie, mais il offre le résumé des erreurs et des tendances, qui, combinées, conduisirent en un peu moins d'un siècle l'Espagne de la splendeur de Charles-Quint à l'humiliation de Charles II ».

L'information de M. Lea, ce qui ne surprendra pas les lecteurs de ses précédents travaux, est très étendue et très sûre; il a pris connaissance des nombreux écrits contemporains de l'expulsion dus à des théologiens, des fonctionnaires, des publicistes, il s'est servi des travaux de l'érudition moderne et les a complétés par de nouveaux documents puisés dans les archives espagnoles. Son point de vue est celui d'un écrivain protestant et libéral, qui défend avec vigueur les idées de tolérance, qui réprouve les procédés de compression et de violence appliqués

1) Beyrout, 1885, in-8.
2) *Arabians poetry for English Readers* privately printed, 1881, in-8.
3) الكتبة الصادقية دفتر, Tunis, 1292 hég. in-F°, p. 114.
4) *Ibid.*, p. 122.
5) Khalil el-Morâdi, *Silk ed-Dorar*, Boulaq, 1301 hég., 4 v, in-8, t. II, p. 234.

dès la fin du xve siècle par les pouvoirs civil et ecclésiastique de l'Espagne pour assimiler ou détruire les restes de la population musulmane et instituer le principe d'unité de foi qui devint le dogme essentiel de la monarchie espagnole à partir des Rois Catholiques.

Les conclusions de M. Lea sont les suivantes : L'exemple du moyen âge prouve que chrétiens et musulmans pouvaient vivre côte à côte sans songer à se détruire ; les Mozarabes chez les musulmans, les Mudejares chez les chrétiens ont ainsi vécu pendant des siècles et pratiqué librement leur religion. Si le texte des capitulations de Grenade de 1491 avait été observé, qui assurait aux vaincus l'exercice de leur culte et le respect de leurs coutumes, l'avenir de l'Espagne eût été tout autre : des contacts de plus en plus fréquents eussent fondu les races, peu à peu la religion musulmane aurait disparu, la force et la prospérité du royaume catholique se seraient largement accrues. La longue extermination de la population islamique, pratiquée pendant un siècle grâce à la déloyauté des gouvernants, au fanatisme et à la cupidité des agents du pouvoir, puis la violente expulsion des Morisques au commencement du xviie siècle ont privé l'Espagne d'habitants laborieux et industrieux, et causé en grande partie la décadence économique du pays. La supériorité numérique, intellectuelle et morale de la race dominante n'était point telle qu'elle pût justifier ces mesures oppressives ou les rendre inoffensives en compensant les forces perdues par d'autres forces. De fait, la diminution d'un demi million d'habitants dans un pays qui en comptait à peine neuf est une perte qui n'a été compensée par rien, car la population chrétienne, apathique et imbue de certains préjugés qui l'éloignaient des travaux mécaniques, n'a pas su remplacer ceux dont elle enviait la prospérité due à de réelles aptitudes et à une conception beaucoup plus saine de la vie. Enfin, cette croisade à l'intérieur avec tout l'attirail inquisitorial mis en œuvre pour convertir, instruire, baptiser et rebaptiser, a créé des situations des plus pénibles, une infinité de cas de conscience très difficiles à trancher et qui embarrassèrent tous les théologiens de bonne foi, et, en outre, a fait commettre des actes odieux (enfants arachés à leurs parents, femmes séparées de leurs maris, etc.) qui ont exaspéré les haines des deux côtés, jetant les Morisques dans la révolte et le complot avec l'étranger, et alimentant, d'autre part, le fanatisme déjà suffisant des Espagnols chrétiens, qui se mirent à exagérer jusqu'à l'absurde le principe nouveau de la *pureté de sang*, origine de suspicions, de dénonciations, de calomnies qui furent le fléau de la société au xviie siècle.

Ces conclusions, qui contiennent une part de vérité, semblent un peu trop absolues. L'exemple du moyen âge ne prouve pas grand'chose. Au moins pendant les premiers siècles à dater de la conquête islamique, les deux races d'égale force à peu près, s'équilibrèrent et se tinrent mutuellement en respect. Les chefs de l'une avaient sous leur domination des sujets de l'autre : les chrétiens en terre musulmane, et les musulmans en terre chrétienne servaient réciproquement d'otages, et l'on comprend que leurs droits aient été alors respectés ; ils le furent en effet, moins par esprit de tolérance, que par nécessité et crainte de représailles. Les progrès de la reconquête chrétienne devaient nécessairement changer cet état de choses ; à mesure qu'ils s'avançaient au sud, les Espagnols libéraient ce qu'il pouvait rester de chrétiens au pouvoir des musulmans, et la prise de Grenade les rendit maîtres de tout le territoire. Les Espagnols chrétiens se trouvèrent en présence, à la fois, et d'une population musulmane disséminée dans toute la péninsule (sauf dans le nord), depuis longtemps soumise mais non assimilée, et de celle qu'ils venaient de vaincre et qui offrait encore des velléités de résistance, formait un noyau hostile. Comment résoudre le problème, comment apaiser et unifier les habitants de la Péninsule ? M. Lea pense qu'une lente assimilation eût été possible et que la fusion se serait opérée d'elle-même au bout d'un certain temps par l'absorption des musulmans dans la nation catholique. Je me permets d'en douter, et l'exemple de ce que nous avons sous les yeux n'est pas pour donner raison à l'érudit américain. Qu'on voie la France en Algérie et les résultats qu'elle a obtenus. Ni l'action militaire ni les conventions tentées par le cardinal Lavigerie, un peu à la façon des ecclésiastiques espagnols du XVIIe siècle, n'ont entamé le monde musulman. Les deux races, à la vérité, cohabitent, les deux religions se supportent ou ont l'air de se supporter, en raison, dit-on, du progrès des lumières et de l'adoucissement des mœurs, ou plutôt peut-être à cause de l'armement supérieur de la nation conquérante qui ne laisse à l'autre aucun espoir de reprendre le dessus. Et partout il en est de même, partout où chrétiens et musulmans entrent en contact : les adeptes du Christ et ceux de Mahomet continuent à s'exterminer toutes les fois qu'ils en ont l'occasion [1].

(1) Les résultats de l'enquête sur l'avenir de l'Islam instituée par M. Edmond Fazy (*Questions diplomatiques et coloniales*, mai-août 1901), et où ont déposé les plus grands orientalistes du temps présent, ne sont pas très encourageants et invitent plutôt à se montrer indulgent envers les Espagnols d'autrefois.

Peut-on équitablement reprocher à l'Espagne de 1492 de n'avoir pas fait ce qu'aucune nation chrétienne, non seulement n'aurait accompli alors, mais n'accomplirait aujourd'hui? Qu'on songe à l'état d'esprit des Espagnols d'Isabelle la Catholique, au moment de la conquête de Grenade, ce couronnement de tant de siècles d'efforts, cet accomplissement splendide d'un vœu national. Comment aurait-elle pu supporter longtemps sur le territoire purifié la présence d'une population ouvertement ou secrètement hostile et pratiquant un culte abhorré? Le mot de François Ier à son arrivée en Espagne après Pavie est la justification du cardinal Ximenez, et montre qu'on ne pensait pas sur ce sujet autrement en France qu'en Espagne. A quelqu'un qui lui contait les prouesses des Rois Catholiques et la prise de Grenade, il demanda : « Et qu'avez-vous fait des Maures de ce royaume? — Nous les y avons laissés », lui répondit-on. — « Oh! alors, riposta le roi, vous n'avez rien fait ». Au commencement, on essaya de la douceur et le clergé espagnol, représenté par quelques hommes éminents, dont l'un, Talavera, compte parmi les plus grands apôtres de la charité chrétienne, entreprit l'œuvre de propagande. Elle n'aboutit point, et l'on en vint aux pratiques violentes, conversions en masse, baptêmes forcés, etc. Ximenez et la nouvelle inquisition l'emportèrent. Dès lors beaucoup d'actions mauvaises furent commises : transgressions de contrats solennellement jurés, persécutions cruelles, vengeances basses sous le couvert de la religion du Christ. Il faut condamner tout cela au nom de la morale universelle, mais reconnaître aussi que même sans l'Inquisition, sans le fanatisme des convertisseurs à tout prix, sans la cupidité des fonctionnaires civils qui trouvaient leur profit dans cette chasse à l'infidèle, le résultat eût été sensiblement le même : dans quelque circonstance que ce fût, l'Espagne catholique n'aurait jamais trouvé les moyens ni de conserver ces brebis galeuses dans son troupeau ni de s'en débarrasser autrement que par un coup de force.

Sur la question économique, M. Lea, à mon avis, se prononce aussi avec un peu trop de décision. Sans nier les mérites des cultivateurs des *huertas* de Valence et de Murcie, des marchands, des industriels et des muletiers morisques, leur application au travail, leur épargne et leurs vertus domestiques, il ne faut pas non plus les trop grandir au détriment des chrétiens. L'industrie des objets fabriqués n'a jamais été prospère en Espagne, à aucune époque de son histoire, et Capmany semble l'avoir démontré dans un écrit bien connu; quant aux travaux agricoles, cultures et irrigations, qui furent évidemment paralysés au moment de

l'expulsion de 1609, on ne saurait dire qu'ils disparurent avec la population musulmane qui les exécutait au profit des grands propriétaires terriens. Il y eut un moment de forte crise et dont les conséquences se firent sentir assez longtemps, à cause de la brusque rupture des liens qui attachaient ces vassaux au sol qu'ils cultivaient, des emprunts qu'ils avaient contractés et pour lesquels ils payaient de fort beaux revenus à leurs créanciers. Mais tout s'apaisa peu à peu ; si quelques hauts et puissants seigneurs perdirent une partie de leur fortune, il n'est pas sûr que le reste de la population chrétienne ait beaucoup souffert du départ des Morisques. D'ailleurs, beaucoup restèrent, et s'il est permis de prendre à la lettre ce que les Espagnols disent de la *sangre morisca* de tant d'habitants actuels de la région orientale, on peut conjecturer qu'une bonne partie de ce qui était assimilable fut en effet assimilé : l'armée des expulsés se composa surtout du fond irréductible. En résumé : la décadence économique de l'Espagne au XVII[e] siècle tient à des causes multiples, l'expulsion de 1609 n'en est qu'un des facteurs et non le plus important.

Ces réserves faites sur les conclusions de M. Lea, je ne saurais assez recommander son livre à quiconque veut s'instruire des détails du sujet. Le livre est divisé en onze chapitres : I. Les Mudejares (c'est-à-dire les musulmans sous la domination chrétienne au moyen âge) ; II. Ximenez ; III. La Germania (conduite du pouvoir civil et du clergé envers la race conquise lors de la grande révolte sociale dans le royaume de Valence sous Charles-Quint) ; IV. La conversion par édit ; V. L'inquisition ; VI. La conversion par la propagande et l'instruction ; VII. La condition des Morisques ; VIII. La révolte des Morisques de Grenade en 1569 ; IX. Complots des Morisques et leurs négociations avec des puissances étrangères ; X. L'expulsion ; XI. Résultats.

L'érudition théologique spéciale de M. Lea lui a été d'un grand secours pour traiter à fond ce qui concerne les baptêmes, les apostasies, la procédure inquisitoriale, l'enseignement de la doctrine chrétienne, l'intervention de l'autorité pontificale, etc. ; mais ce qui a trait à l'action politique, à la résistance aux ordres royaux des grands seigneurs du royaume de Valence intéressés à garder leurs vassaux morisques, aux mesures hésitantes et contradictoires des rois et de leurs ministres, aux conflits entre les pouvoirs civil et ecclésiastique, enfin aux nombreuses questions d'ordre économique et financier qui jouent un grand rôle dans cette affaire, tout cela se trouve exposé et élucidé par l'auteur avec une compétence et une précision auxquelles on se plaît à rendre hommage ;

partout dans ce livre règne une modération qui inspire la confiance et assure à M. Lea le respect de ceux mêmes qui ne partagent pas toutes ses opinions.

Peu de temps après la publication du livre de M. Lea, a paru à Valence un important ouvrage d'un ecclésiastique espagnol, D. Pascual Boronat, *Los Moriscos españoles y su expulsion* (Valencia, 1901, 2 vol. 4°), qui apporte une abondante moisson de documents inédits. Comme on peut s'y attendre, M. Boronat s'attache à justifier la mesure prise contre les Morisques, mais il n'approuve pas tout dans la conduite des autorités civile et ecclésiastique à l'égard de la race proscrite ; ses convictions ne l'aveuglent pas et il sait reconnaître les fautes commises. Son livre complète donc celui de M. Lea, et comme les deux auteurs défendent une opinion contraire, on aimera à les contrôler l'un par l'autre. M. Lea, s'il l'avait pu, aurait certainement puisé des renseignements dans les documents produits par l'érudit valencien, mais l'économie de son travail n'aurait sans doute subi aucune modification : sur tous les points, il était suffisamment armé.

Alfred Morel-Fatio.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

HERMANN GUNKEL. — **Die Sagen der Genesis.** — 2e édition. Göttingen, Vandenhoeck, 1901 ; in-8, 76 pages.

Cette brochure est une édition à part de la magistrale introduction que l'auteur a écrite pour son commentaire de la *Genèse*. Il y traite successivement du caractère de la *Genèse*, recueil de légendes ; des différentes sortes de légendes contenues dans la *Genèse* ; de la forme artistique de ces légendes ; de leur histoire dans la tradition orale ; des plus anciens recueils de légendes. Jamais, à notre connaissance, ce sujet n'avait été traité avec autant d'ampleur, d'originalité et de succès. M. Gunkel entend réagir contre l'emploi trop exclusif de la critique littéraire, et il s'applique à la critique des idées. Il n'y a pas lieu de l'en blâmer ; mais sa critique réelle n'aurait pas été possible sans les longues et minutieuses recherches de la critique littéraire ; et s'il arrive à son heure, ses devanciers n'ont pas perdu leur temps.

La *Genèse* est un recueil de légendes bien caractérisées comme telles ; cela va de soi, pour les récits des premiers chapitres ; mais sur le temps des patriarches et le séjour en Égypte on ne possède non plus que des anecdotes légendaires et non des renseignements proprement historiques. Les premières légendes sont analogues à celles des autres peuples ; elles répondent aux questions que la mythologie a essayé de résoudre : d'où viennent le ciel et la terre ? pourquoi l'homme est-il mortel ? d'où vient son corps ? d'où son esprit ? etc. Les légendes patriarcales sont fondées sur cette idée, que la tribu et même le peuple viennent d'un seul ancêtre, et sur la coutume d'envisager la collectivité plus que les individus, en la personnifiant ; ainsi les rapports de tribus et de peuples deviennent des rapports de parenté. Ces personnifications ont pris la consistance de véritables personnalités, mais il est encore assez facile de reconnaître le sens primitif de leurs relations et de leurs aventures ; et il arrive souvent que la légende bien entendue nous apprend plus d'histoire que si elle devait être prise à la lettre. Ces légendes répondent aussi à des questions ; pourquoi Canaan est-il esclave de ses frères ? pourquoi Joseph a-t-il un droit sur Sichem ? pourquoi Israël a-t-il erré dans le désert ? etc. Les étymologies artificielles jouent un grand rôle dans toutes ces explications, depuis l'interprétation du nom de la première femme, jusqu'à celle du nom de Iahvé. Beaucoup de légendes ont pour but d'expliquer les pratiques du culte et se rapportent à des lieux consacrés par la tradition ; elles attestent, à leur façon, que le sens

primitif des vieux usages était perdu quand elles se sont formées, mais elles n'en font pas moins connaître les idées et pratiques religieuses qui avaient cours en Israël avant les prophètes.

Les légendes bibliques ne sont pas des fictions poétiques inventées de toutes pièces par un petit nombre d'individus; ce sont des traditions populaires qui avaient un long passé derrière elles quand on les a mises par écrit. Comme elles ne se sont pas formées par collections, mais séparément, il faut les étudier de même. Celles qui ont été réunies en cycle, comme les aventures d'Abraham et de Lot, celles de Joseph, laissent facilement discerner les différentes anecdotes qui ont été groupées. Les récits primitifs sont courts et ne mettent en scène qu'un petit nombre d'individus, parmi lesquels il est toujours aisé de retrouver le personnage principal; les descriptions sont très sobres et les personnages caractérisés quelquefois par un simple trait: la plupart du temps leurs sentiments ne tiennent aucune place dans la narration; tout est subordonné à l'action, et les quelques paroles qu'on rapporte y contribuent directement. Le récit doit toujours être vraisemblable; seulement la vraisemblance des conteurs hébreux n'est pas la nôtre; ils trouvent naturel que toutes les bêtes tiennent dans l'arche, que le serpent parle dans Eden; etc. La forme des récits est très travaillée, très artistique à sa manière.

Plusieurs légendes sont venues de l'étranger, notamment de Babylone, et rien n'empêche que ces dernières soient arrivées en Canaan avant les Israélites. Celles qui regardent les lieux de culte sont nées généralement dans les endroits mêmes qui en sont l'objet. C'est avec raison que la source élohiste (E) et le document sacerdotal (P) évitent d'appeler Iahvé le dieu des patriarches: en réalité les légendes patriarcales n'ont à peu près rien de commun avec le dieu d'Israël. Une adaptation s'est faite à l'esprit du peuple et de sa religion. Les mêmes légendes revenant parfois sous plusieurs formes dans la Genèse, il est aisé de voir qu'elles se sont modifiées avec le temps; elles ont subi des retouches, des additions, des mutilations. La tendance monothéiste a été le facteur principal de ces transformations; les vieux sanctuaires au lieu d'être respectivement le séjour d'une divinité sont voués à Dieu sous des noms différents; les pierres sacrées ne sont plus que des monuments commémoratifs. Quant aux idées religieuses, les passages les plus édifiants, ceux qui font valoir la foi et la piété des patriarches sont les moins anciens; ceux qui montrent Dieu se battant avec Jacob ou favorisant ses ruses contre Laban appartiennent à un étage inférieur et plus lointain de la religion.

Telles sont les principales idées que développe M. Gunkel. Son commentaire en fournit la justification; mais il a eu raison de mettre à la portée d'un plus grand nombre de lecteurs, en la publiant à part, cette étude d'ensemble sur les légendes génésiaques, qui est une contribution importante à l'histoire de la religion israélite et à l'histoire générale des religions.

Alfred Loisy.

L. Schneller. — **L'apôtre Paul et le monde ancien.** — Traduit librement de l'allemand par *J. Gindraux*. Genève, 1898.

M. Schneller est bien connu du public de langue allemande. Deux autres volumes destinés à faire connaître les lieux et les sites qui ont été le théâtre de l'activité de Jésus et de ses apôtres ont précédé celui que nous signalons ici. Quoique écrits pour le grand public, ces ouvrages ont reçu un accueil sympathique de la part de la critique indépendante. La *Theologische Literaturzeitung* notamment leur a consacré à tous des comptes-rendus très bienveillants.

Le principal mérite de M. S., c'est d'évoquer, non sans art, les paysages et les lieux qui constituent l'arrière-plan et le cadre extérieur des récits bibliques qu'il commente. Les villes avec leurs monuments, les habitants avec leurs costumes et leurs mœurs, le milieu géographique avec tout ce qu'il comporte de pittoresque revivent sous la plume de notre auteur. Il a, du reste, lui-même parcouru à cheval la Syrie, l'Asie-Mineure, la Grèce. Il connaît pour les avoir vus presque tous les endroits où s'est arrêté l'apôtre Paul.

A cette connaissance précise des lieux et de l'archéologie bibliques, M. Schneller joint un talent incontestable de description. Il sait peindre. Ce qui fait ses pages si vivantes, c'est encore plus le cœur que l'imagination. La pensée que le grand apôtre des Gentils a foulé la terre et vu les paysages qu'il contemple remplit notre auteur d'une vive émotion. Aussi le moindre détail est-il pour lui d'un prix inestimable. Son talent consiste à faire passer la chaleur de ses sentiments dans des descriptions presque toujours exactes.

L'écueil d'un pareil tempérament, c'est l'exagération involontaire. M. S. ne l'évite pas toujours. Il lui arrive de s'emparer de tel détail à peine indiqué dans les textes qu'il reproduit, de le grossir et de lui donner une importance excessive. Telle note très sommaire du livre des *Actes* devient le motif de tout un tableau. On arrive ainsi à colorer et animer les parties du récit biblique qui sont ternes. Mais, d'autre part, on risque de faire dire au texte plus qu'il ne comporte et de fausser ainsi tout un récit. La précision archéologique et topographique des descriptions ne sert alors qu'à aggraver l'inexactitude historique du fond.

Comme beaucoup d'archéologues, M. S. n'a aucun goût pour la critique biblique. Il la dédaigne de parti pris. Le livre des *Actes* est à ses yeux rigoureusement historique en toutes ses parties. Il ne se doute pas des difficultés qu'il y a à concilier les données des *Actes* avec celles des épîtres de Paul.

La traduction est excellente. En lisant l'ouvrage en français, on oublie complètement qu'il est traduit. Elle nous laisse, cependant, un regret. Nous aurions aimé que M. Gindraux eût corrigé certaines inexactitudes historiques et archéologiques qui déparent l'original. M. E. Schürer les a relevées dans un article de son périodique[1]. Il y en a de très malheureuses. Ainsi M. S. confond

1) *Theologische Literaturzeitung*, 1897, p. 395.

à plusieurs reprises théâtre et amphithéâtre. Les tablettes qui interdisaient aux païens l'entrée du parvis des hommes à Jérusalem n'étaient pas en or mais en pierre et l'inscription n'était pas en hébreu et en grec mais en grec et en latin (p. 398, p. 411 dans l'original). Le traducteur a maintenu presque partout ces inexactitudes.

On le voit, l'ouvrage de M. S. se recommande par les qualités les plus sérieuses. Pour suppléer à ce qui lui manque, il suffira de relire en même temps l'admirable livre de M. Sabatier sur l'apôtre Paul.

Eugène de Faye.

M. Marr. — **Teksty i razyskanija po armjano gruzinskoj filologij. III. Ippolit, tolkovanije pêsni pêsnej** (Textes et recherches relatifs à la philologie arméno-géorgienne. III. *Hippolyte*, explication du Cantique des Cantiques). — Saint-Pétersbourg, 1901 (10 p. non paginées), cxiv-(2)-32-(2)-67 (en géorgien) p., forme le vol. V des éditions de la Faculté des langues orientales de l'Université de Saint-Pétersbourg.

En 1888 M. Marr, l'arménisant et géorgisant bien connu, a trouvé à Tiflis un manuscrit géorgien du xe siècle qui renferme, entre autres choses importantes à divers égards, sept fragments assez considérables des œuvres d'Hippolyte en traduction géorgienne. Comme la longueur et la difficulté du travail ne lui permettaient pas d'éditer et de traduire les sept morceaux, il a fait choix du Commentaire du Cantique des Cantiques, dont il publie maintenant le texte géorgien, avec une traduction en russe et en le faisant précéder d'une longue étude, également en russe.

La traduction géorgienne ajoute beaucoup à ce que l'on connaissait déjà du Commentaire d'Hippolyte ; on en a désormais toute l'introduction, et le début du Commentaire jusqu'au verset 7 du chapitre III ; la traduction géorgienne reproduit en somme tout ce qui était déjà connu soit dans l'original grec, soit par la traduction en syriaque, en slave et en arménien, et elle donne des parties nouvelles qui doublent et au delà l'étendue du texte. C'est assez dire l'importance de la publication.

Dans l'introduction, M. Marr établit par une discussion détaillée que la traduction géorgienne n'a pas été faite sur l'original grec mais sur la traduction arménienne. Cette traduction arménienne est elle-même en grande partie perdue et, à part le fragment connu, les autres commentaires du Cantique des Cantiques attribués à Hippolyte par des manuscrits arméniens sont apocryphes ; M. Marr édite et traduit l'un de ces commentaires attribués à Hippolyte p. lxxx-cxiv de son introduction.

L'ouvrage de M. Marr sera indispensable pour l'étude d'Hippolyte et des Commentaires du Cantique des Cantiques ; on regrettera sans doute qu'il soit en russe et par là difficilement accessible à beaucoup des savants qu'il inté-

resserait; si au moins l'auteur avait traduit son texte géorgien en latin, le très grand service que rend sa publication eût été plus généralement apprécié.

A. Meillet.

W. Barthold. — **Zur Geschichte des Christentums in Mittel-Asien bis zur mongolischen Eroberung.** — Berichtigte und vermehrte deutsche Bearbeitung nach dem russischen Original herausgegeben von *Dr Rudolf Stübe* (Tübingen und Leipzig, chez J. C. B. Mohr, 1891; in-8 de vii-74 pp.).

Cette brochure a été écrite en langue russe par M. W. Barthold et publiée en 1894 dans les Communications de la section orientale de la Société impériale russe d'archéologie, sous le titre : « Le Christianisme dans le Turkestan pendant la période prémongole ». La traduction de M. Strübe comporte quelques additions au texte original.

L'importance du Nestorianisme dans l'Asie centrale et orientale à l'époque mongole nous est attestée par les nombreuses inscriptions syriaques trouvées dans le territoire de Semirjetchie et par les récits de Rubrouck et de Marco Polo. L'évolution de huit siècles qui a préparé et rendu possible cette remarquable floraison d'une forme particulière du christianisme est encore assez mal connue : les sources syriaques et chinoises ont été, il est vrai, bien étudiées, et les renseignements qu'on en peut tirer ont été coordonnés et exposés par Yule et par Chwolson; mais les sources musulmanes, à l'exception du fameux passage de Raschid-ed-din sur les Kéraites, ont été jusqu'ici négligées. M. Barthold s'est proposé de combler cette lacune. Les témoignages, trop peu nombreux, qu'il cite s'étendent du viiie au xiiie siècle de notre ère et concernent essentiellement la Transoxane; quelques-uns d'entre eux sont intéressants; cependant, l'impression qui se dégage de la lecture de ce travail me paraît être que, si les auteurs arabes n'ont pas été jusqu'ici consultés par les historiens du Nestorianisme, c'est parce qu'en réalité ils ont fort peu de chose à nous apprendre. Si on retranchait du mémoire de M. Barthold tout ce qui ne se rapporte qu'indirectement à son sujet, on ne trouverait guère que la valeur de trois ou quatre pages ayant trait au Nestorianisme. Quelque mince que soit ce résidu, M. Barthold a eu raison de le recueillir, puisque rien n'est une quantité négligeable en science; les considérations géographiques et historiques dont il a grossi son travail pourront d'ailleurs être lues avec profit[1].

Ed. Chavannes.

1. Je relèverai ici quelques assertions contestables de M. Barthold : P. 3, l'ambassade de *Tchang K'ien* dans le Turkestan occidental ne peut pas être assignée à l'an 140 av. J.-C.; cet envoyé chinois partit en 138 av. J.-C.; il fut retenu prisonnier une dizaine d'années par les *Hiong-nou*, dut parvenir sur les bords de l'Oxus en l'an 128 et revint en Chine en l'an 126. — P. 6 et p. 71,

Gabriel Ledos. — **Sainte Gertrude** (1256-1303?), dans la collection des « Saints ». — Paris, Lecoffre, 1901, in-12, iv-207 p.

De l'ouvrage de M. G. Ledos, seuls les deux premiers chapitres relèvent dans leur totalité de la critique historique; mais ces deux chapitres sont d'une érudition précise et claire et la vie de la sainte y est exposée d'une façon qui semble définitive.

Elle naquit en Allemagne le 6 janvier 1256. De très bonne heure, elle fut placée par ses parents au couvent de Helfta que dirigeait alors l'abbesse Gertrude de Hackeborn, aidée de sa jeune sœur Mechtilde. Toutes deux eurent une profonde influence sur l'éducation de Gertrude qui s'assimila rapidement l'enseignement assez développé que recevaient les moniales à l'école du couvent. A l'âge de vingt-cinq ans elle traversa une crise mystique, et dès lors sa vie ne fut plus qu'une suite de ravissements extatiques, de visions et d'entretiens avec Jésus, rapportés surtout dans son *Legatus divinae pietatis*. A différentes reprises des théologiens dominicains et franciscains reçurent mission d'examiner ces révélations, et chaque fois elle les édifia par l'orthodoxie de ses réponses. Sa santé précaire l'obligea à rester toute sa vie simple moniale à Helfta; c'est là qu'elle mourut, probablement dans le courant de l'année 1303.

Au cours de son récit, M. Ledos relève quelques erreurs des plus récents biographes de la sainte, MM. Preger et Strauch, et des Bénédictins de Solesmes dans l'édition qu'ils ont donnée des œuvres de Gertrude.

Mais sitôt que l'auteur a terminé l'exposé des faits matériels et en vient à l'étude du caractère et de la vie mystique de la sainte, il abandonne sans retour sa stricte méthode d'érudition pour s'engager dans un panégyrique ardent, qui, à deux ou trois passages près, se soutiendra jusqu'aux dernières pages

M. Barthold fait passer le pèlerin *Hiuen-tsang* le long de la rive méridionale de l'Issyk-koul; cela est en contradiction formelle avec le passage du *Si yu ki* où il est dit que le voyageur marcha pendant cinq cents *li au nord-ouest* du lac (trad. Julien, t. I, p. 12). — P. 7 et p. 15, M. Barthold parle des trente-deux lettres que comptait l'alphabet de la région appelée *Sou-li* par *Hiuen-tsang*; ce nombre est en effet indiqué dans la traduction de Julien (*Si yu ki*, t. I, p. 13); mais si l'on se reporte au texte chinois (édition du Tripitaka japonais), on voit qu'au lieu de « trente-deux lettres », il faut lire « plus de vingt lettres » *eul che yu yen*. — P. 14, n. 2, M. Strübe parle de l'histoire de la ville de Khotan que Abel Rémusat aurait traduite de la chronique chinoise *Thai-Tsching-jih-tung-tchi*; le *Ta Ts'ing i t'ong tche* n'est pas une chronique; c'est la grande géographie impériale publiée sous la dynastie mandchoue; quant au livre d'Abel Rémusat, il est traduit du *Pien i tien*, section de l'encyclopédie *Kou kin t'ou chou tsi tch'eng*. — P. 17, 42, pourquoi reprocher à Karabacek d'avoir donné faussement la date de 755 pour la bataille près de la rivière Talas où les Arabes vainquirent les Chinois? Il suffit de se reporter au remarquable mémoire de Karabacek sur « le papier arabe » pour constater qu'il indique avec une parfaite exactitude la date de juillet 751. — P. 23, *O-lo-pen* arriva en Chine en 635, et non en 638. — Enfin un assez grand nombre de mots sont écrits d'une manière fautive; au lieu de *Jue* (= *Yue*)-*han* (p. 5), il faut lire *Jue-pan*; au lieu de Turg (p. 9), lisez *Tung*; au lieu de *A-tchi-fou-lai* (p. 9), lisez *A-tchi-pou-lai*; au lieu de stûbas (p. 11), lisez stûpas.

de son livre. D'abord, M. Ledos ébauche à peine la psychologie de sainte Gertrude (ch. III). Il atténue, sous les phrases laudatives, la plupart des traits de cette physionomie si curieuse de religieuse lettrée, ceux par lesquels elle est de la lignée intellectuelle des Hrotswitha et des Herrade de Landsperg; mais c'est surtout dans l'étude du mysticisme de la sainte que l'auteur, par une tendance naturelle à qui veut faire œuvre d'édification, maintient presque constamment la personnalité de Gertrude en dehors de son temps et de son pays, l'isole du courant religieux propre à son époque. Il s'en explique par des raisons toutes subjectives : « D'une part, dit-il, l'histoire de la mystique est encore assez mal débrouillée, et d'autre part, des rapprochements vagues entre des idées ou des phrases dont la filiation ne peut être établie par des renseignements précis, nous paraissent une témérité que nous avons voulu éviter » (p. III). Nous avons quelque peine à croire que l'histoire de la mystique en soit restée — après les travaux des Preger et des Jundt — à des données si contestables et si vagues qu'on puisse, même dans un exposé très sommaire de cette histoire (début du ch. IV), négliger de citer au moins pour mémoire l'école de Saint-Victor, ne signaler le mouvement franciscain qu'au sujet de la stigmatisation, et, ce qui est plus grave, omettre jusqu'aux noms des visionnaires allemandes, de sainte Élisabeth de Schönau et de sainte Hildegarde, avec lesquelles sainte Gertrude a de si nombreux et si évidents points de contact. Par contre les parallèles, parfois laborieux, entre les formes de l'illumination mystique considérées dans les œuvres de sainte Thérèse et dans celles de sainte Gertrude ne sauraient avoir, à nos yeux, que la valeur d'un procédé d'apologétique. Nous devons en dire autant de la majeure partie du chapitre que l'auteur intitule « Le Hérault de l'Amour divin et la Théologienne du Sacré-Cœur », et notamment de l'exposé rapide au moyen duquel M. Ledos veut démontrer que tout le développement religieux du XIIIe siècle s'est concentré dans la dévotion à la Passion et, partant, au Sacré-Cœur.

En terminant, M. Ledos indique sommairement quelle fut, après la mort de sainte Gertrude, la fortune de ses ouvrages; comme les deux premiers chapitres du livre, ces dernières pages, concises et substantielles, nous font regretter d'autant plus l'œuvre de caractère véritablement historique qu'eût pu nous donner l'auteur, s'il n'en avait été empêché par sa conception même du rôle de l'hagiographe.

P. ALPHANDÉRY.

A. DELAIRE. — **Saint Jean Baptiste de la Salle**, 1651-1719. — Paris, Lecoffre (collection *Les saints*), 1900, in-12 de VI-210 p.

Il est fâcheux que M. Delaire ait déparé son ouvrage en y semant des invectives contre l'esprit moderne, l'enseignement laïque, la franc-maçonnerie, le socialisme, etc., d'un style plus digne de la basse presse que de l'histoire. On

aurait peut-être, sans cela, éprouvé un certain plaisir à goûter la religiosité, d'un caractère assez particulier, du fondateur de l'Institut des Frères de la doctrine chrétienne. Encore que la lumière ne soit pas aussi complètement faite que le voudrait M. D. (p. 155-160) sur le procès criminel de 1712, Jean-Baptiste de la Salle paraît bien avoir été une âme sincère et élevée, vraiment dévouée à l'œuvre, alors à peine commencée, de l'éducation populaire. C'est vraiment un disciple de Vincent Depaul. Les difficultés, d'ailleurs, ne lui manquèrent point, ni du côté du siècle, ni du côté de l'Eglise.

H. Hauser.

G. Ballet. — **Histoire d'un visionnaire au XVIIIe siècle. Swedenborg.** Paris, Masson ; 1 vol. in-12.

Il convenait que le fondateur du culte de la Nouvelle Jérusalem fût examiné par un médecin. M. le Docteur Ballet, professeur à la Faculté de Médecine de Paris, s'est chargé de la besogne. Il laisse à d'autres le soin d'exposer la religion de Swedenborg et les doctrines de ses disciples. Ce qui l'intéresse, c'est la mentalité de cet homme étrange, « doué d'une activité prodigieuse, d'une intelligence remarquable et variée, tour à tour littérateur, poète, homme de sciences théoriques ou pratiques, le plus original peut-être des hallucinés mystiques qui se soient rencontrés ».

Le sentiment religieux paraît s'être développé de bonne heure chez Swedenborg : « De ma sixième à ma douzième année, écrit-il lui-même, mon plus grand plaisir était de m'entretenir de la foi avec des ecclésiastiques ». De telles dispositions semblaient le pousser à l'étude de la théologie, que son père avait professée à l'Université d'Upsal. Mais les goûts du jeune homme, peut-être aussi d'autres circonstances qu'il est malaisé de démêler, le portèrent vers la philosophie. (On sait qu'à cette époque comme encore aujourd'hui dans la terminologie des Universités allemandes la philosophie comprenait la littérature, les mathématiques et la physique.) Il conquit en 1709 le grade de docteur en philosophie : ce fut le couronnement de ses études à l'Université d'Upsal. Il avait vingt-deux ans. Après cinq ans de voyages à travers l'Europe, et quelques essais littéraires fort médiocres, Swedenborg orienta son activité dans une direction nouvelle et s'adonna pendant trente ans aux travaux scientifiques. Il y fut persévérant et brillant. On lui attribue la création de la cristallographie et J.-B. Dumas voyait en lui le précurseur de Wollaston. On a signalé encore ses anticipations sur les théories de Dalton et de Berzélius. Il partage avec Herschel l'honneur « d'avoir découvert la place de notre soleil et de son système dans la voie lactée ». Il a pressenti la théorie de Lagrange sur les déviations périodiques de l'orbite des planètes.

Les ouvrages scientifiques de Swedenborg sont très nombreux, et nous admirons qu'il ait pu tout à la fois les préparer et les écrire, poursuivre ses

voyages incessants et remplir ses devoirs de membre de la Diète et d'homme du monde. Dans ses travaux d'anatomie et de physiologie et surtout dans son *De cultu et amore Dei* se manifeste une orientation évidente des tendances et des idées vers les préoccupations métaphysiques et religieuses.

A cinquante-huit ans, « à l'âge où chez d'autres le déclin s'accuse déjà, nous allons voir Swedenborg commencer une existence nouvelle » qui va durer vingt-sept ans. C'est la phase des visions et des extases, pendant laquelle le commerce familier des esprits et des anges le fit vivre en un monde imaginaire et fantastique. « Les cieux lui sont ouverts, dit un de ses biographes[1], les anges lui parlent, Dieu lui apparaît. Il voit à Gothenbourg quelles maisons dévore un incendie qui éclate à Stockholm ; il va trouver dans l'autre monde, fût-ce en enfer, tout personnage qui l'intéresse ; il s'en fait instruire ou l'instruit, qu'il soit dans l'éternité depuis trois siècles, depuis hier ou depuis trois mille ans. »

Si la première phase de la vie de Swedenborg appartient aux historiens, nous pouvons livrer la seconde aux pathologistes. Cet homme, à la vérité, fut toujours un *anormal*, tant par sa prodigieuse puissance de travail et son étonnante faculté d'assimilation, que par les troubles psychiques qui se produisirent chez lui de 1745 à 1772.

La question que M. Ballet s'est posée est celle-ci : « Quelle est la signification nosologique des troubles mentaux de Swedenborg ? » ou, en d'autres termes : dans quelle classe *d'anormaux* faut-il le ranger?

Il n'y a pas lieu d'exposer ici la savante argumentation du distingué professeur. Nous renvoyons le lecteur au livre même. On nous permettra d'indiquer simplement à quelle conclusion il arrive et quelle réponse il fait à la question qu'il pose.

Après avoir écarté l'épilepsie et l'hystérie, dont Swedenborg ne présente pas les symptômes les plus caractéristiques, M. Ballet montre qu'il convient de placer le célèbre voyant dans la catégorie des *théomanes raisonnants*. Ces « fous lucides » ont « une préoccupation fixe, obsédante, qui n'a souvent rien d'absurde en elle-même, mais qui, lentement et progressivement organisée, finit par absorber toute l'activité cérébrale. » Chez ces malades, « à part l'obsession, ni le raisonnement, ni la logique ne sont faussés : ils ne sont pas incapables d'une certaine activité mentale et peuvent en dehors de la sphère de leur idée fixe, agir avec correction et juger avec justesse ». L'ouvrage de M. le professeur Ballet est d'une lecture relativement facile, malgré les termes techniques assez abondants dans la seconde partie. Il se distingue par le souci évident de l'impartialité, et jette un jour nouveau sur cet homme extraordinaire qui fonda, sans le vouloir et sans le savoir, une religion nouvelle.

ULRIC DRAESSIN.

[1] Matter, *Swedenborg, sa vie, ses écrits et sa doctrine*. Paris, 1863.

Hans Zahler. — **Die Krankheit im Volksglauben des Simmenthals.** Ein Beitrag zur Ethnographie des Berner Oberlandes (Extrait de *Jahresbericht der geographischen Gesellschaft im Bern*, XVI). Berne Haller, 1898, 140 p' in-8.

Le sous-titre corrige heureusement ce que le titre a de trop étroit. La maladie n'est pas tout le sujet du livre, mais l'occasion seulement; c'est un recueil de folk-lore d'un intérêt général; ajoutons que c'est un des meilleurs recueils de folk-lore régional qui aient été publiés dans ces dernières années. Une partie des faits viennent de la tradition orale et l'auteur les a recueillis lui-même en vivant dans le pays ou en l'explorant. Il a en outre utilisé quatre anciens recueils manuscrits de recettes médicales et autres; il en a extrait les faits les plus significatifs; regrettons qu'il n'ait pas cru devoir en traduire au moins quelques-uns en allemand usuel. M. Zahler a soin de nous avertir que pour lui un pareil rassemblement de faits ne représente pas exactement l'état de la croyance populaire à un moment et dans un point donné. Il serait pourtant intéressant de le connaître et ce sont les recueils comme celui de M. Zahler qui devraient nous satisfaire à ce sujet. Il nous donne de quoi nous faire regretter un chapitre où, en se bornant aux faits caractéristiques, il nous donnerait une idée de ce qui peut coexister dans la croyance populaire. Nous savons d'ailleurs parfaitement qu'un pareil travail ne peut pas être complet. Par contre M. Zahler nous décrit avec soin la croyance qui s'attache aux recettes, ses facteurs logiques traditionnels et expérimentaux, le genre de confiance qui décide le choix du médecin. Un paragraphe sur les personnages que consulte le peuple dans les maladies est à signaler. La plupart des remèdes et des prophylactiques sont des mixtures végétales, animales ou minérales qui relèvent de la pharmacie. Cependant la magie sympathique tient une grande place dans cette médecine. L'analyse des rites sympathiques ne nous satisfait pas complètement; M. Zahler réunit sous le nom de *transport des maladies* des rites qui ont pour objet de déplacer le mal et de le faire passer sur un autre sujet et d'autres où il s'agit clairement d'associer au sujet de la maladie d'autres êtres doués de qualités particulières ou simplement d'une résistance plus grande et d'atténuer ses effets par le partage. En général M. Zahler incline vers les explications animistes.

H. Hubert.

Percy Gardner. — **Exploratio Evangelica**, a brief examination of the Basis and Origin of Christian Belief. — 1 vol. in-8, de pp. viii, 521. — Londres, Adam and Charles Black, 1899.

Le remarquable ouvrage dont nous venons de transcrire le titre n'est pas de ceux qui peuvent être discutés dans la *Revue*. Car à proprement parler ce n'est

pas un livre de critique ou d'histoire. La critique et l'histoire occupent une place considérable dans les 39 chapitres, très-compacts, qui forment ce beau volume, mais le but de l'auteur n'est pas de donner au public une œuvre scientifique ; il se sert de la science, — et certes il est très informé, — il puise à pleines mains dans la très riche moisson que les savants ont préparée, et il ne néglige rien de ce qui peut affermir sa marche. Il est versé dans toutes les disciplines de la théologie scientifique et les noms de MM. Sabatier, Albert Réville et Jean Réville, Pfleiderer, Harnack et Wellhausen, pour ne parler que des Allemands et des Français, viennent souvent sur sa plume ; il a lu et approfondi leurs écrits, il en extrait la substance à l'usage de ses lecteurs, il s'arme enfin de ous les arguments qu'il peut trouver pour porter un jugement aussi éclairé que possible sur la religion chrétienne.

Cette *exploratio evangelica* est en somme un traité d'apologétique, d'apologétique savante il est vrai, puisque toutes les positions occupées par les différentes confessions chrétiennes sont soigneusement inspectées et que beaucoup des conceptions traditionnelles sont formellement abandonnées par l'auteur.

Les dix premiers chapitres étudient la Religion, considérée comme matière d'expérience individuelle ; une place importante est réservée à la naissance du mythe, à son évolution dans l'histoire de la religion. Ces questions de principe élucidées, notre auteur aborde les différents problèmes historiques qui se posent touchant les origines du christianisme, la valeur historique des Évangiles comme source de l'enseignement de Jésus, l'enseignement de Jésus d'après les synoptiques, le IVe évangile étant considéré comme une œuvre postérieure plutôt théologique qu'historique. Les quatre chapitres qui suivent s'occupent des miracles évangéliques, de la descente aux enfers et de la parousie. Le chap. XXIII décrit la crise que subit la religion nouvelle à la mort de son fondateur. La littérature chrétienne est étudiée dans les deux chapitres XXIV et XXV. Les quatre chapitres XXVI, XXVII, XXVIII et XXIX sont fort intéressants, car ils exposent le parallélisme de la doctrine chrétienne primitive avec l'enseignement des religions d'importation récente en Grèce, telles que les cultes d'Isis et de Mithra. L'influence des idées philosophiques courantes sur les écrivains de l'Eglise primitive est indiquée sommairement. Les derniers chapitres traitent de la christologie, de la doctrine de l'Esprit Saint, de la vie future, de la communion, de l'Inspiration des Écritures.

La conclusion, brève et nette, peut se résumer ainsi : les croyances religieuses, comme tous les principes actifs de la vie, ne peuvent être justifiées que si elles reposent sur le fondement solide de la réalité et de l'expérience. Il est donc nécessaire de les passer au crible de la critique, de rejeter tous les débris qui sont d'importation étrangère et de ne conserver que ce qui est reconnu intangible par l'expérience de l'individu.

J'ai dit que cet ouvrage était une œuvre d'apologétique. Il faudrait ajouter que cette apologétique critique, dans le genre de l'*Esquisse* du regretté doyen

Sabatier, est inspirée par un idéalisme de haut vol qui donne une réelle saveur aux discussions savantes qui forment la trame de ce gros livre. On peut ne pas partager toutes les idées de M. Gardner ; on ne saurait fermer son livre sans rendre hommage à sa science et à sa haute conscience.

X. Koenig.

CHRONIQUE

FRANCE

Fondation Léon Jeanne-Marie Marillier. Quelques amis de Léon Marillier et de Mme Marillier, qui fut si intimement associée à l'œuvre de son mari, se sont réunis pour honorer la mémoire des deux êtres d'élite que la mort leur a si brusquement ravis et d'une façon si prématurée. Les collaborateurs et les lecteurs de la *Revue de l'Histoire des Religions* ont été à même d'apprécier mieux que d'autres l'activité et le dévouement scientifiques de Léon Marillier. Ils nous seront sans doute reconnaissants de leur faire connaître l'appel suivant :

« Nous n'avons pas besoin de vous rappeler longuement la catastrophe qui, le 22 août dernier, nous a enlevé M. et Mme Léon Marillier. Au cours d'une excursion en bateau, à la fin d'une de ces journées de repos bien gagné passées par nos amis au pays breton, il a suffi d'un coup de barre pour que disparût, dans la mer et la nuit, presque toute l'heureuse et vaillante famille du poète Le Braz; l'exquise compagne de Léon Marillier s'est tue l'une des premières. Lui-même a échappé comme par miracle, mais il était atteint à mort; il a lutté de longues semaines, voulant guérir pour se consacrer tout entier, en souvenir du bonheur éteint, à des œuvres de justice et de bonté; il n'a pas vaincu : vous l'avez perdu lui aussi. Et rien ne resterait aujourd'hui, si vous ne vouliez pas qu'il en fût autrement, de sa pensée forte et variée dont chaque manifestation marquait un progrès dans la poursuite de la vérité, de son action sociale inspirée par un si haut idéal de justice et de paix, de son amitié si attentive, de la jeune femme aussi qui fut son réconfort et devint pour tant d'entre nous une amie unique, de ce foyer enfin où brûlait une flamme si claire.

« Vous penserez avec nous que tout cela ne peut disparaître, qu'il n'est pas bon que l'œuvre commencée par nos amis s'arrête brusquement; et, unis dans un même sentiment d'affection fidèle et de pieuse reconnaissance, vous voudrez sans doute nous aider à instituer une *Fondation Léon Jeanne-Marie Marillier*, qui perpétue une partie de leur propre activité, qui s'inspire de leur bonté et qui rappelle leurs préoccupations dominantes.

« Vous savez quelles causes trouvaient en eux des défenseurs passionnés :

celles de la paix internationale, de la défense des peuples opprimés, de la justice sociale, de la lutte contre l'alcoolisme, etc. Nous n'avions pas le droit de choisir entre ces causes également chères à nos amis, et, à se spécialiser en faveur de l'une d'elles, notre effort perdrait le caractère que nous voudrions lui donner, celui de la commémoration d'une œuvre commune à Léon Marillier et à sa femme, d'une œuvre intime, marquée de leur double personnalité.

« Or, il était un moment entre tous où le charme et la patiente bonté de Mme Marillier s'unissaient, pour une tâche de prédilection, à la clairvoyante pensée du savant et au tenace effort de l'homme d'action. Tous ceux à qui il a été donné de prendre part à ces soirées fraternelles du samedi, au foyer de Léon et Jeanne-Marie Marillier, savent que leur main s'ouvrait plus particulièrement amicale à ceux et pour ceux, étudiants pauvres et isolés, qui avaient besoin d'un conseil, d'un réconfort, d'une amitié. C'était là le souci le plus constant de nos amis : aider ces jeunes gens et ces jeunes filles à traverser sans trop de peine ou de découragement la période de vie qui avait été la plus sévère pour eux-memes.

« Nous avons donc pensé qu'en souvenir de ce foyer ouvert aux étudiants, notre premier devoir était de maintenir vivante un peu de la fraternité universitaire que nos amis avaient rêvée et pratiquée. Et nous vous proposons de consacrer les revenus du fonds que nous constituerons grâce au concours de tous, et dont nous confierons la gestion à l'Université de Paris, à venir en aide à un étudiant de la Faculté des Lettres ou de l'École des Hautes Études (section des sciences religieuses), mais sans distinction de sexe, de confession, ou de nationalité. Tous les ans, de la sorte, le souvenir de Léon et de Jeanne-Marie Marillier revivrait, en un geste de discret appui, dans le milieu même où ils ont vécu, où ils agissaient et se promettaient d'agir plus généreusement encore. Ce secours, comme ceux qu'ils distribuaient eux-mêmes, aiderait un jeune homme ou une jeune femme à continuer ses études, à poursuivre lui aussi la vérité. Marillier et sa femme croyaient en la force invisible du Vrai, et ceux qui les ont approchés savent quel était leur respect pour toute recherche sincère et toute âme droite : ils revivront un peu, nous a-t-il semblé, dans ces jeunes gens, à qui l'on dira du reste ce qu'étaient ces bienfaiteurs inconnus, et par delà la mort, nos amis resteront ce qu'ils étaient par excellence, des éducateurs : ils aideront dans toute la force du terme à « élever », à élever vers l'idéal qui était le leur, des jeunes gens qu'ils eussent accueillis comme amis.

« Notre premier acte sera lui aussi accompli dans cet esprit de fraternité. Nous ne nous sommes pas résignés à la pensée que tout disparût de l'image même de nos amis et nous nous proposons de placer un médaillon dans le cimetière de Tréguier, près de la mer qui nous les a pris ; nous avons l'intention de prélever, à cette intention, une faible somme sur les fonds recueillis et nous confierons le soin pieux de fixer les traits de Léon et de Jeanne-Marie Marillier à une jeune artiste que Mme Marillier aimait tout particulièrement.

« Pour qu'une telle œuvre soit durable, il faut des ressources, de *grandes* ressources. Nous devons constituer un *capital*, qui mette cette Fondation à l'abri des départs et du temps. Ne voudrez-vous pas, mesurant le sacrifice à faire à la grandeur du vide laissé par nos amis disparus, et désireux d'assurer cette prolongation de leur activité, nous aider d'une souscription, qui ne soit pas calculée comme une simple cotisation annuelle à une œuvre de bienfaisance, mais qui en soit d'emblée comme le rachat ? Il va sans dire, du reste, que l'importance de ce sacrifice dépend des ressources de chacun et que les souscriptions même les plus modestes seront les bienvenues.

« Rien n'aurait ému Léon et Jeanne-Marie Marillier comme cet effort *exceptionnel* de chacun, pour soustraire à la mort et au temps un peu du bien que tous les deux firent avec le plus pur de leur cœur.

M. Georges **Barbey**.
Mme **Belin**.
M. **Binet**, Directeur du laboratoire de psychologie à l'École des Hautes Études.
Mlle **Blaze de Bury**.
Mme **Bourgnet**, directrice de l'École normale d'institutrices de la Seine.
M. Ferdinand **Buisson**, Prof. à la Fac. des Lettres.
Mme Arsène **Darmesteter**.
M. Édouard **Fuster**.
M. **Gley**, Professeur agrégé à la Faculté de médecine.
M. Ferdinand **Hérold**.
M. **Kleine**, Directeur au Ministère des travaux publics.
M. le Dr **Legrain**, président de la Ligue franç. antialcoolique, méd. en chef des Asiles d'aliénés de la Seine.
M. Gabriel **Monod**, Président de section à l'École des Hautes Études.
M. **Olivier**, Directeur de la Revue Générale des sciences.
M. **Ostrogorski**, publiciste.
M. Frédéric **Passy**, Président de la Société pour l'arbitrage entre nations.
Mme Franck **Puaux**.
M. Jean **Réville**, Directeur de la Revue de l'Histoire des Religions.
M. Charles **Richet**, Professeur à la Faculté de Médecine.
Mlle **Salomon**, Directrice du Collège Sévigné.
M. Jean **Schlumberger**.
M. Charles **Wagner**.

« M. Jean SCHLUMBERGER, 78, rue d'Assas, Paris VIe, a bien voulu se charger de centraliser les souscriptions. »

∴

Nous apprenons aussi qu'un Comité, présidé par M. Frank Puaux, s'est constitué pour élever un modeste monument à la mémoire d'*Auguste Sabatier* dans le cimetière de Vallon (Ardèche), où il repose. Ici il ne s'agit pas de réunir une somme considérable, mais surtout de grouper le plus grand nombre possible d'amis de notre éminent collaborateur dans un même hommage au savant et à l'homme de bien. Les souscriptions sont centralisées par M. Ponsoye, 3 rue de Lutèce, Paris, IVe.

J. Paul Milliet. *La dégénérescence bachique et la névrose religieuse dans l'antiquité* (Paris, édition de « Pages Libres », 16, rue de la Sorbonne ; 3 fr. 50). Ceci n'est pas un livre d'histoire scientifique ; c'est un ouvrage d'éducation populaire. L'inspiration en est noble et généreuse. L'auteur considère comme un devoir pour ceux qui ont le loisir d'acquérir la haute culture, de rendre accessibles aux moins favorisés les sources de la beauté, de la vérité, de la vie morale supérieure. A cet effet, il les promène à travers l'histoire de l'humanité pour leur montrer les conséquences désastreuses de l'alcoolisme et du mysticisme. L'intention est excellente. Mais l'auteur semble, à son tour, quelque peu hypnotisé par les deux monstres qu'il veut combattre. Si Socrate entendait la voix mystérieuse du *Daimon*, c'est qu'il est d'origine phrygienne et que ses ancêtres ont été intempérants ! Si saint Augustin est mystique et croit des choses qui paraissent absurdes à M. Milliet, c'est qu'il avait été débauché dans sa jeunesse et que sa mère, Monique, avait elle-même été intempérante ! Le livre est plein d'assertions gratuites de ce genre. Évidemment l'auteur n'est pas historien. Tout ce qui cadre avec son système est acquis ; il cueille des citations d'écrivains modernes à l'appui de ses idées et ne songe pas à replacer les événements du passé dans leur milieu historique. La métaphysique et la croyance en Dieu sont rangées parmi les manifestations du mysticisme, comme si c'était là une assertion qui ne se discute même pas. Il est assez piquant de voir l'auteur terminer son livre par une invocation à la Terre « pleine de grâce », douce fiancée du ciel », « Mère secourable », etc. (p. 254), prêcher « le respect profond de la vie universelle » comme le meilleur résidu de toutes les religions, et « l'organisation du dévouement » comme la vraie religion pratique (p. 250 et 251). — Le jour où M. Milliet voudra bien approfondir un peu plus l'étude des principales manifestations historiques de la religion, en se plaçant au point de vue de leurs époques respectives et sans prétendre que les hommes d'autrefois aient parlé le langage du XXe siècle, il verra qu'il y a plus de communion spirituelle entre les hommes religieux du passé et lui, qu'il ne le suppose actuellement, et il apprendra à ses concitoyens moins instruits une histoire plus exacte et plus équitable de la vie religieuse de l'humanité. Quand on s'adresse au peuple, qui ne peut pas contrôler les assertions qu'on lui livre, il faut être doublement attentif à ne pas énoncer des hypothèses ou des opinions individuelles comme des faits acquis.



Il est curieux de voir comment peu à peu les civilisés de l'Occident en arrivent à découvrir qu'il y aurait à la fois intérêt et avantage pour eux à connaître les civilisations autres que celles de la Grèce ou de la Judée. Mais en passant du cercle restreint des orientalistes de profession dans le monde plus vaste des gens cultivés, ces civilisations si différentes des nôtres risquent fort d'être mal comprises. On sait quel Bouddhisme de haute fantaisie les apologètes les plus convaincus de cette religion de l'Inde ont cherché à répandre

comme le dernier mot de la sagesse religieuse en Amérique et en Europe. C'est au tour de la Chine maintenant d'être invoquée comme une révélatrice. La *Revue Blanche* va publier en volume le *Livre de la Voie et la Ligne droite* de Lao-tse, d'après la traduction française qui a paru dans les livraisons des 1er et 15 juillet 1900, et M. Alexandre Ular, dans un article de cette même Revue, du 1er février 1902, nous montre en Lao-tse le prototype chinois de Nietsche et cherche à nous persuader que toute la sagesse se résume dans la pensée de ces deux génies.

Il y a dans des manifestations de ce genre un indice que les historiens des grandes religions orientales feront bien de noter et dont les éducateurs modernes doivent également tenir compte. Il devient de plus en plus nécessaire de faire connaître par de bons travaux de vulgarisation les résultats acquis de l'étude scientifique de ces religions, en spécifiant clairement ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas, afin de prévenir la propagation de fâcheuses erreurs dans le public. La tâche du savant n'est pas achevée quand il a étudié à fond telle question particulière et contribué ainsi à étendre et à préciser les connaissances solides sur le domaine restreint que chacun peut cultiver personnellement. Il a aussi pour devoir de répandre, sous une forme accessible au public non spécialiste, les connaissances acquises dans son ordre d'études. Car, s'il ne le fait pas, d'autres moins bien qualifiés le feront à sa place. Et la science n'y gagnera rien ; tout au contraire. Le dédain que beaucoup d'érudits et de savants parmi nous ont pour les travaux de vulgarisation est éminemment regrettable.

⁂

M. A. M. *Boyer* a publié dans le cahier de novembre-décembre du *Journal Asiatique* une longue et intéressante *Étude sur l'origine de la doctrine du Saṃsāra*. Le Saṃsara, on le sait, c'est la transmigration de vie; en vie sous l'influence des œuvres antérieurement accomplies. Cette doctrine ne figure pas dans la plus ancienne littérature hindoue. M. Boyer repousse l'hypothèse qu'elle ait pénétré dans l'esprit des Hindous par voie d'emprunt. Il cherche à démontrer qu'elle est « le résultat du mouvement de leurs propres idées sur la destinée de l'homme après la mort, suivant une ligne qui se poursuit du Rig-Véda aux Upaniṣads » (p. 451).

Il établit d'abord que les Aryas védiques comprenaient par l'immortalité humaine plutôt la durée prolongée que la durée éternelle de la vie; que cette vie qu'ils espéraient vivre au delà du trépas dans leur propre corps, purifié et affiné par Agni, et qu'ils nommaient immortalité, se présentait à leur pensée sous la forme d'une existence dont ils ne voyaient pas le terme précis plutôt que d'une existence nécessairement soustraite pour jamais à la mort (p. 464). Cette continuation d'existence s'acquiert par les bonnes œuvres (p. 468). — Dans la période des Brâhmanas l'immortalité n'est pas promise à tous, mais seulement à ceux qui l'ont méritée par le sacrifice. Le terme su-

prême de la destinée humaine est de prendre place parmi les dieux et de revêtir une nature divine. Ceux qui ne sont pas parvenus à acquérir cette immortalité complète, sont condamnés à subir la mort dans l'autre monde. Comme l'anéantissement, au sens où nous l'entendons, n'avait pas de place dans le système, la mort dans l'autre monde fut considérée comme un retour dans celui-ci (p. 495). Dès lors cette conception devint prépondérante (période des Upaniṣads). En même temps s'est développée l'idée que les bonnes œuvres du sacrifiée ne suffisent pas à procurer l'accès du monde de Brahma ; il y faut l'assimilation des vérités libératrices. Ceux qui n'y parviennent pas, passent dans le monde des Pères et aboutissent à la lune. Là ils deviennent la nourriture des dieux « et le retour ici-bas s'effectue par une série d'évolutions qui les conduit enfin, sous forme de pluie, au sol terrestre ; ils y deviennent plantes, c'est-à-dire nourriture des êtres vivants, et entrés dans ces vivants sous forme de nourriture, ils en sont émis et renaissent par la voie de la génération » (p. 498). La doctrine du Saṃsâra était fondée en principe.

Il eût été intéressant de savoir quel rôle il faut assigner dans cette évolution des croyances, reconstituée d'après des textes de théologiens, aux conceptions populaires sur les métamorphoses des esprits des morts.

*
* *

M. *P. Huvelin*, professeur agrégé à la Faculté de Droit de l'Université de Lyon, a publié dans les « Annales internationales d'histoire » et en tirage à part un mémoire très documenté qu'il avait présenté au Congrès international d'histoire comparée, à Paris, en 1900, sur *Les Tablettes magiques et le Droit Romain*. M. Huvelin pense qu'on n'a pas tiré de l'étude de ces tablettes tout le parti possible pour l'histoire du droit. Il part de la notion de Fatalité, de l'inexorable loi de partage en vertu de laquelle la vie de chaque être est une trame de biens et de maux, dont la proportion est fixée d'avance. Il s'en suit que si l'un des termes varie, l'autre doit varier parallèlement. De là l'obligation de compenser le tort fait à autrui ou de conjurer, par un sacrifice volontaire, les malheurs qu'une fortune trop heureuse comporte comme contre-partie. La Némésis ou les *numina* sont chargés de maintenir les éléments positifs et négatifs dans les existences humaines. Les rites religieux ou magiques, qui ne se distinguent pas les uns des autres dans les sociétés primitives, sont destinés à mettre en mouvement cette action régulatrice. — Dans la société romaine les formules rythmées orales, les formules écrites des *devotiones*, plus spécialement adressées aux dieux d'en bas, et des *vota*, aux dieux d'en haut, jouent un grand rôle. M. Huvelin analyse leur fonction avec soin et s'attache à l'étude de leur sanction matérielle. Le *devotus* devient un *homo sacer* (consecratio capitis ; exsecratio ; damnatio). Anciennement la *devotio* entraîne la *sacratio capitis*, avec toutes ses conséquences. Plus tard elle n'entraîne plus que la *manus injectio* ; enfin celle-ci cède la place à une action. En même temps que s'affai-

blissent les effets de la *damnatio*, l'idée fondamentale sur laquelle elle repose s'altère aussi. L'auteur montre sous l'influence de quelles doctrines philosophiques ou religieuses s'opère cette transformation. Chemin faisant il élucide plusieurs questions de droit et suggère quelques hypothèses, notamment celle qui assimile la loi primitive à une écriture magique, une véritable *devotio publica* (p. 18 et suiv.). De ces recherches, il conclut « que l'obligation romaine a son origine dans des rites magiques ou religieux... Il n'existe donc pas de séparation primordiale entre le droit sacré et le droit privé. C'est à une origine commune bien plutôt qu'à une extension abusive du langage juridique qu'on doit rattacher l'identité souvent frappante de leur terminologie. Plus tard seulement, lorsque l'organisme social se fut développé, la sanction du *jus* vint, sur certains points, renforcer celle du *fas* et peu à peu se substituer à elle : et alors seulement le fossé se creuse entre le droit sacré et le droit privé » (p. 55).

Le mémoire de M. Huvelin est très riche en observations ingénieuses. C'est le point de départ de son étude qui nous paraît sujet à contestation. Les rites magiques ne procèdent pas de la notion d'une répartition fatale des biens et des maux dans chaque existence. Ils sont bien antérieurs à ces conceptions déjà philosophiques. Ils se trouvent dans les formes les plus rudimentaires de la vie religieuse et semblent tenir leur valeur de la corrélation entre la nature des formules et des actes rituels avec la nature des esprits auxquels on s'adresse. Ceux-ci prennent la défense de ceux qui savent comment il faut s'adresser à eux et qui les traitent comme ils veulent être traités. L'idée de la Némésis n'apparaît que beaucoup plus tard et, à proprement parler, elle est exclusive de toute intervention magique. Les rites magiques se perpétuent en dépit de la conception supérieure d'une Némésis, par survivance. Ils ne sont pas nés d'elle.

∴

M. *Daniel Bourchenin* a publié chez Fischbacher le discours prononcé le 5 juin 1901 aux fêtes du tricentenaire de la Faculté de théologie protestante de Montauban : *Le cadre et la mission des Académies protestantes*. Le sujet était depuis longtemps familier à l'orateur. Il a su s'élever au-dessus des détails d'une histoire à la fois glorieuse et lamentable et présenter un tableau d'ensemble tout à fait captivant. On comprendra que dans une pareille circonstance il ait insisté sur l'éloge plus que sur la critique. Mais M. Bourchenin est trop familiarisé avec la méthode historique de l'Université actuelle pour transformer l'histoire en simple apologétique. Le chapitre de l'enseignement est dans l'histoire de la Réforme française l'un des plus beaux et des plus instructifs. Il a suffi à l'orateur d'en résumer les traits essentiels pour rester dans le ton de la cérémonie sans faire tort à la réalité historique.

∴

Le Rapport annuel de la Faculté de théologie protestante de Paris, publié

chez l'éditeur Fischbacher, contient la leçon d'ouverture de M. *R. Allier* sur *Tartuffe et la Religion*. M. Allier reprend la question si souvent discutée : quels ont été les originaux de Tartuffe? mais il la reprend avec des données nouvelles qui lui ont permis de serrer le problème de beaucoup plus près. Grâce à de patientes recherches, dont la *Grande Revue* a fait connaître les résultats de juillet à décembre 1901, il est arrivé à reconstituer l'histoire partielle d'une véritable société secrète du XVII[e] siècle, la Compagnie du Saint-Sacrement. Cette histoire, qui tient entre les années 1630 et 1667, est résumée ici à grands traits. Puis, par une série de détails précis, M. Allier rend très vraisemblable que les faux dévots, dénoncés par Molière, furent les membres de cette Compagnie, dont Molière avait constamment rencontré l'hostilité et dont l'existence n'agréait pas à Louis XIV.

L'histoire complète de cette Compagnie du Saint-Sacrement, telle que M. Allier l'a reconstituée dans la *Grande Revue* jette un jour vraiment nouveau sur la société religieuse du temps de Louis XIV. Il est étonnant que cette association ait échappé si longtemps à l'attention des historiens. M. Rabbe avait donné dans la *Revue Historique* (novembre 1899) des extraits d'un ouvrage du comte René de Voyer d'Argenson (*Les Annales de la C[ie] du Saint-Sacrement*, 1694-1695), mais c'est M. Allier qui a véritablement élucidé, et de la façon la plus heureuse, cette page d'histoire.

∴

L'Histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 22 novembre* 1901 : M. *Héron de Villefosse* présente une médaille de bronze, datant du règne de Septime Sévère et représentant le *grand autel de Pergame*. Elle a été frappée par les Néocores de Pergame.

— M. *Philippe Berger* fait connaître une inscription funéraire découverte par le P. Delattre, relative à Hamilcar, *prêtre de Baal céleste*, de famille sacerdotale.

— M. *Oppert* entretient l'Académie d'une *complainte* de dix villes chaldéennes ravagées par la guerre, que M. Pinches a publiée d'après l'original du Musée Britannique.

— *Séance du 6 décembre* : M. *Philippe Berger*, s'appuyant sur des inscriptions phéniciennes trouvées en face de Sidon, prouve que les ruines dont elles font partie sont celles du temple d'Eshmoun, connu par l'inscription du sarcophage d'Eshmounazar. Il en résulte que ce roi n'était pas le constructeur du temple.

— *Séance du 20 décembre* : M. *Ad. Harnack*, le célèbre professeur d'histoire ecclésiastique de Berlin, est nommé correspondant étranger de l'Académie. Notre collaborateur, M. *Pierre Paris*, est nommé correspondant national.

ALLEMAGNE.

L'ouvrage de M. *E. Nagel*, *Das Problem der Erlösung* (Bâle, Reich), in-8 de vii et 350 p.; 5 m. 20) n'est pas, comme le titre le ferait croire, une étude de dogmatique chrétienne. L'auteur a voulu dégager les principales solutions données par les religions humaines et par la philosophie, au besoin de délivrance qui a inspiré la doctrine spécifiquement chrétienne de la Rédemption. Dans les religions inférieures il s'agit uniquement d'obtenir la délivrance des dangers qui entourent l'homme dans la vie quotidienne et d'écarter les maux physiques dont il souffre. Dans les formes supérieures des religions naturistes l'homme éprouve déjà le besoin d'être délivré de la punition qu'il a conscience d'avoir encourue pour avoir offensé les dieux et l'ordre universel dont ils sont les représentants. Dans les religions de l'esprit, c'est par la méditation et par l'ascétisme que l'homme cherche à se délivrer de la servitude que fait peser sur lui la vie matérielle et charnelle. Dans les religions fatalistes ou moralistes, la résignation, la croyance aux compensations d'une vie future sont les principaux facteurs de la délivrance offerte à l'humanité. Enfin dans les religions prophétiques, l'homme échappe à la servitude de sa nature inférieure et aux charges de son existence malheureuse en s'élevant à la vie spirituelle, en communion avec Dieu, en devenant une nouvelle créature dégagée de l'ancienne.

Dans une seconde partie l'auteur étudie les solutions du problème de la délivrance, qui sont proposées par les principales philosophies idéalistes du monde grec et de l'Allemagne moderne. Cette partie est fort incomplète. Aussi bien l'auteur pouvait-il difficilement passer en revue tous les systèmes philosophiques sans donner à son livre des proportions excessives. L'essentiel, à ses yeux, semble être de montrer que, dans leurs diverses réponses au besoin fondamental de l'homme, les philosophies et les religions supérieures se rencontrent.

Le livre de M. Nagel n'échappe pas aux inconvénients inhérents à des entreprises d'une envergure aussi considérable. L'auteur est obligé de généraliser, de traiter les religions et les philosophies en bloc, d'après leurs caractères prédominants, au risque de faire tort à des éléments qui, pour avoir été moins accentués dans telle religion, n'y sont pas moins représentés. Les religions sont plus complexes que ne le comportent des travaux de ce genre, où l'on est obligé de simplifier. Ne retrouve-t-on pas dans les religions dites supérieures quantité de survivances de l'état religieux inférieur? Toutefois, quels que puissent être les inconvénients inévitables de ces études de philosophie de l'histoire religieuse générale, il faut se féliciter de l'apparition de travaux comme celui de M. Nagel, qui posent les problèmes de la philosophie religieuse sur le fondement de l'histoire générale des religions au lieu d'en chercher la solution uniquement sur le terrain du christianisme. La philosophie de la religion y gagnera en solidité et les historiens mêmes des religions y apprendront à reconnaître la portée morale, sociale et philosophique de leurs propres études.

Le P. V. *Zapletal*, dominicain de l'Université de Fribourg en Suisse, a publié dans la nouvelle série des « Collectanea Friburgiensia » (fasc. II; Universitätsbuchhandlung) un très intéressant travail : *Der Totemismus und die Religion Israels* (in-8 de XIII et 176 p.) où il s'efforce de prouver que le totémisme n'a jamais existé chez les anciens Israélites. A cet effet il prend une à une toutes les preuves qui ont été alléguées par les partisans de la thèse qu'il combat : noms propres provenant d'animaux; adoration d'objets naturels et d'animaux; prescriptions relatives aux animaux impurs; les sacrifices communiels impliquant la parenté de la victime et des fidèles; rapprochement entre les animaux démoniaques et les Ginns de l'Arabie antéislamique, etc., — et il montre que les phénomènes allégués ou bien n'existent pas ou bien doivent être interprétés autrement, et qu'ils ne peuvent pas avoir ce sens. Car on sent très bien à travers toute cette dissertation qu'il y a pour l'auteur un intérêt de principe à éliminer des origines de la religion israélite toute contamination par une conception aussi grossière que le totémisme. Cependant, ces réserves faites, il y a beaucoup d'observations intéressantes dans l'ouvrage de M. Zapletal. Quand il ne servirait qu'à modérer l'ardeur véritablement excessive avec laquelle certains historiens de la religion voient aujourd'hui du totémisme partout, il rendrait déjà service. Au lieu de prétendre ramener toutes les formes religieuses primitives au totémisme, il serait plus opportun d'étudier plus à fond ce qu'est le totémisme, en quoi il consiste, ce qu'il signifie, d'où il procède, chez les populations où son existence n'est pas contestable. On sera mieux armé dès lors pour reconnaître ce qui est totémistique et ce qui ne l'est pas dans les régions où l'existence du totémisme est moins sûrement établie.

J. R.

LA LÉGENDE DE MITHRA

ÉTUDIÉE SURTOUT DANS LES BAS-RELIEFS MITHRIAQUES

Mémoire présenté en séance de section au Congrès international d'Histoire des Religions, le 4 septembre 1900.

Les documents sur le dieu Mithra, sur la diffusion de son culte dans l'empire romain, ne font point défaut : littéraires, épigraphiques, archéologiques, ils sont nombreux et très significatifs. On sait avec quel soin et quel talent ils ont été réunis par M. F. Cumont, dans son ouvrage intitulé : *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, t. II, Bruxelles, 1896[1]. Nous pensons qu'il convient de distinguer nettement ces trois catégories de documents.

Les textes littéraires se composent en grande majorité de passages plus ou moins longs, extraits soit de philosophes néo-platoniciens, tels que Porphyre, Proclus, l'empereur Julien, ou même stoïciens comme Dion Chrysostome, soit de Pères de l'Église, de Tertullien, d'Origène, de Justin le Martyr, de saint Jérôme, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Augustin, soit encore d'écrivains chrétiens, tels que Firmicus Maternus, Sozomène ou Socrate[2]. Les philosophes interprètent et commentent plutôt qu'ils ne décrivent ou ne racontent ; les

1) Le tome II de ce grand ouvrage a été publié trois ans avant le tome I, dans lequel M. F. Cumont a tracé une magistrale monographie du culte de Mithra. Nous tenons à dire ici que notre étude sur les bas-reliefs mithriaques a été faite uniquement d'après les documents publiés dans le tome II ; nous en avons exposé les résultats dans notre conférence de l'École des Hautes-Études en 1899, alors que nous ne connaissions pas encore le tome I ; la concordance générale entre les idées de M. Cumont et nos propres conclusions nous a encouragé à les publier ici.

2) Cumont, *Textes et monuments*, II, p. 6 et suiv.

Pères de l'Église et les écrivains chrétiens, attaquent, persiflent et dénaturent trop souvent le mithriacisme. A nos yeux, les textes empruntés aux ouvrages des uns et des autres ne peuvent pas être les documents essentiels, fondamentaux, d'une étude vraiment historique et objective sur le dieu Mithra. Ils sont précieux néanmoins; grâce aux renseignements qu'ils apportent, nous pourrons expliquer tel ou tel détail obscur des monuments figurés.

Les inscriptions sont plus nombreuses et plus importantes que les textes littéraires[1]; elles ont permis d'écrire l'histoire du culte de Mithra; de montrer dans quelles provinces de l'empire romain, à quelle époque, parmi quelles gens ce culte avait été surtout répandu; de discerner les causes de cette diffusion. Certains textes, trouvés à Rome et en Italie, ont jeté une vive lumière sur le culte et les grades mithriaques, sur les cérémonies d'initiation, sur l'organisation des confréries de mithriastes, sur les prêtres du dieu. Mais du dieu lui-même et de son mythe les inscriptions parlent fort peu. Seules quelques épithètes nous renseignent sur le caractère de Mithra. Le plus souvent il est appelé *Sol invictus Mithra*. Il est donc assimilé au soleil, ce que confirment plusieurs textes littéraires. Cette assimilation n'est pas cependant absolue et ne doit pas entraîner l'identité parfaite des deux êtres divins; quelques inscriptions mentionnent *Sol socius*[2], le Soleil compagnon de Mithra; nous savons d'autre part que plusieurs cultes, forts différents de la religion mithriaque, furent rendus au dieu Sol dans l'empire romain, par exemple le culte de *Sol Elagabal* et celui de *Sol Invictus*, qui fut institué par Aurélien en l'honneur du Baal d'Émèse et de Palmyre. Il serait donc très dangereux de confondre toujours et partout Mithra et Sol, de prendre indifféremment l'un pour l'autre, de lire *Mithra* sur tous les textes où il y a *Sol*[3]. L'épithète *Invictus* nous apprend

1) Cumont, *op. cit.*, p. 89 et suiv., p. 467 et suiv.
2) Cumont, *op. cit.*, Inscriptions, n[os] 186, 336, 486.
3) M. Cumont a parfaitement compris la nécessité de distinguer les deux

que pour ses fidèles Mithra était le dieu invincible, par conséquent tout-puissant et suprême : parfois au lieu d'Invictus, il est appelé *Summus*[1] ou Ὕψιστος[2], *Dominus*[3], *Omnipotens*[4]; aussi n'est-il pas surprenant qu'il ait été une fois nommé *Jupiter*[5]. Outre ces deux noms *Sol*, *Invictus*, qui sont de beaucoup les plus fréquents, Mithra porte, mais très rarement, les épithètes *Sanctus*[6], *Incorruptus*[7], *Saecularis*[8], *Genitor* ou Πατήρ[9], *Salutaris*[10]. Grâce à ces textes, nous pouvons déjà fixer quelques-uns des traits de Mithra : nous reconnaissons en lui un dieu suprême, tout-puissant, de caractère solaire, revêtu de cette pureté ou sainteté dont M. J. Réville a montré le rôle et l'importance dans le syncrétisme païen du IIIe siècle ap. J.-C.[11]. Mais nous ne saisissons nulle part les détails de sa physionomie; nous savons quels noms lui étaient donnés; nous ignorons ses attributions, sa légende, son mythe.

Eh bien! ces attributions, cette légende, ce mythe se lisent sur les très nombreux bas-reliefs qui ont été recueillis dans les diverses provinces de l'empire. Ces bas-reliefs, de dimensions et de formes variées, dont les uns témoignent d'une certaine habileté technique tandis que d'autres sont tout à fait grossiers, sont chargés de scènes, de groupes, de personnages, d'objets multiples. Au centre est toujours représenté le sacrifice du taureau; autour de ce motif, au-dessus, au-dessous, à droite et à gauche, la pierre est, pour ainsi dire, couverte d'images. On y voit en particulier de nombreux animaux et

termes; il sépare, dans son tome II, les textes où il est fait mention simplement du dieu Sol de ceux où se lit vraiment le nom de Mithra.

1) F. Cumont, *op. cit.*, Inscr., n. 24.
2) Id., *ibid.*, n. 5.
3) Id., *ibid.*, n. 20.
4) Id., *ibid.*, n. 148.
5) Id., *ibid.*, n. 256.
6) Id., *ibid.*, n. 45, 60, 71, 156, 228.
7) Id., *ibid.*, n. 139.
8) Id., *ibid.*, n. 479, 480.
9) Id., *ibid.*, n. 256-257; cf. Julien, *Conviv.*, p. 336 C.
10) Cumont, *op. cit.*, Inscr., n. 65, 143.
11) J. Réville, *La religion à Rome sous les Sévères*, p. 150 et suiv.

des êtres humains ou divins d'aspect varié, dans des attitudes très diverses, faisant des gestes, accomplissant des actes plus ou moins clairs.

Il faut d'abord déterminer le sens général de ces divers motifs. Devons-nous y voir des scènes d'initiation ou des tableaux mythiques? Le sacrifice du taureau, par exemple, est-il un acte rituel ou un épisode du mythe mithriaque? L'un des motifs représentés sur ces bas-reliefs nous enlève toute hésitation. Ce motif ne peut être autre chose que l'image de la naissance du dieu. Un enfant nu, coiffé d'une tiare, tenant d'une main une torche allumée, de l'autre un couteau triangulaire, émerge d'un rocher ou d'une pierre conique, où la moitié inférieure de son corps se trouve engagée : or nous savons, par plusieurs textes épigraphiques et littéraires, que Mithra passait pour être né d'une pierre. Il ne saurait y avoir de doute sur le sens exact de cette représentation, et il est difficile de croire que les autres motifs aient eu un caractère différent. Tous se rapportent, plus ou moins directement, au mythe du dieu.

Parmi les personnages qui emplissent ces bas-reliefs, le dieu se reconnait à son costume très particulier. Il porte le plus souvent une tunique à manches et il est toujours coiffé de la tiare orientale. C'est ainsi que le représente Lucien[1] : ὁ Μίθρας ἐκεῖνος ὁ τὸν κάνδυν ἐνδεδυκὼς καὶ τὴν τιάραν. Ce costume nous permet de distinguer Mithra dans les scènes multiples dont se compose sa légende. Car cette légende est complexe et les épisodes en sont nombreux. Les monuments sur lesquels le mythe est représenté dans tous ses détails présentent une série parfois confuse de types isolés ou de groupes. Ces divers éléments ne sont pas toujours disposés sur la pierre dans le même ordre. Il est nécessaire de les classer par sujets et d'étudier à part chacun de ces sujets.

Nous avons distingué, dans cette représentation plastique de la légende mithriaque, cinq épisodes principaux, que l'on peut ainsi désigner :

1) *Deorum concilium*, 9.

1° Naissance de Mithra;
2° Mithra et l'arbre;
3° Mithra et Sol;
4° Mithra tirant de l'arc contre un rocher.
5° Mithra et le taureau.

I

Naissance de Mithra.

La naissance du dieu est fréquemment représentée sur les bas-reliefs mithriaques; de plus, dans plusieurs sanctuaires, ont été trouvées des images en ronde bosse de Mithra naissant. Le motif est le même dans les deux cas : Mithra est figuré sous les traits d'un enfant nu, coiffé de la tiare, dont la partie inférieure du corps, au-dessous des genoux, est encore enfermée dans une pierre; le dieu sort, émerge de cette pierre. Ses deux mains sont levées : dans la main droite, il tient un couteau; dans la main gauche une torche allumée[1]. Sur quelques monuments, apparaissent des détails particuliers : tel est le cas, par exemple, d'un groupe de marbre blanc, qui se trouvait jadis à la villa Giustiniani, à Rome : sur le rocher duquel paraît sortir le corps du dieu, sont sculptés un couteau, un arc, une flèche et un carquois[2]. Souvent autour de la pierre est enroulé un serpent[3]. Le mythe de la naissance du dieu était important; il a laissé des traces dans les dédicaces et chez les auteurs. La *Petra Genitrix* est mentionnée sur plusieurs inscriptions[4]; le dieu est appelé par Commo-

1) Cumont, *Textes et Monuments*, Mon. figurés, n. 28, 32, 58, 182, 290, etc.
2) Cumont, *op. cit.*, Mon. figurés, n. 69, fig. 62.
3) Id., *ibid.*, n. 200, 201, 210, 213, etc.
4) Id., *ibid.*, Inscr., n. 256, 369, 384, 441 ; Mon. figurés, 251, n. 253].

dien[1] *de Petra natus*, par Jean Lydus[2] πετρογενής ; Justin le Martyr[3] affirme que dans les mystères mithriaques on enseignait ἐκ πέτρας γεγεννῆσθαι αὐτὸν (Μίθραν). Que représente cette Petra Genitrix? Puisque sur plusieurs monuments un serpent s'enroule autour d'elle, et que le caractère essentiel du serpent en mythologie est d'être un animal chtonien, il est vraisemblable que la pierre, de laquelle émerge Mithra au moment de sa naissance, représente, sinon la terre elle-même, du moins, en raison de l'aspect nettement rocheux qui lui est donné, une montagne ou une chaîne de montagnes. Comme Maionica l'a vu justement[4], à l'encontre de Zoega et de Windischmann, le mythe de la naissance de Mithra symbolise la première apparition du jour sur les hautes montagnes, en particulier sur le Hara, l'un des sommets légendaires de l'Iran. Dans le Mihir Yasht, il est dit de Mithra, que « le premier des dieux célestes, il passe par dessus le Hara, devant le soleil immortel, aux chevaux rapides ; le premier, tout paré d'or, il saisit les belles cimes et de là, très bienfaisant, il jette ses regards sur la demeure des Aryas[5]. » Les attributs qu'il porte ou qui l'entourent, la torche, le couteau, l'arc et le carquois, s'expliquent aisément par les épisodes ultérieurs de son mythe.

II

Mithra et l'arbre.

C'est là un des épisodes les plus obscurs du mythe. Il est

1) *Instructiones*, I, 13.
2) *De Mensibus*, III, 26.
3) *Dialog. cum Tryphone*, c. 70.
4) Maionica, *Mithras Felsengeburt*, dans les *Archaeolog.-Epigraphische Mittheilungen aus Oesterreich*, t. II (1878) p. 33-44.
5) J. Darmesteter, *L'Avesta*, t. II, p. 443.

d'ailleurs rarement représenté sur les bas-reliefs. Il comporte deux scènes, deux moments. D'une part Mithra nu, coiffé du bonnet phrygien, semble cueillir les rameaux et les fruits d'un arbre, dont il est malaisé de déterminer l'espèce; d'autre part le dieu est caché en partie dans l'arbre et le haut de son corps apparaît au sommet de la masse de feuillage. Parmi les textes des auteurs, qui concernent Mithra, il n'en est qu'un, à notre connaissance, dont on puisse tirer une indication, d'ailleurs bien vague, pour expliquer cette double scène. Porphyre, au chapitre XV de son traité *De antro Nympharum*, passant en revue les diverses propriétés attribuées au miel, rappelle que le miel passait pour purifier et aussi pour conserver : καὶ καθαρτικῆς ἐστι δυνάμεως καὶ συντηρητικῆς. et il ajoute : Ὅταν δὲ τῷ Πέρσῃ προσάγωσι μέλι ὡς φύλακι καρπῶν, τὸ φυλακτικὸν ἐν συμβόλῳ τίθενται. Le sens du mot πέρσης dans ce passage n'est pas douteux; il désigne l'initié au grade mithriaque de Πέρσης; quelques lignes plus haut, Porphyre mentionne et τὰ λεοντικὰ μυούμενοι. Le Πέρσης, dans les mystères, était donc spécialement φύλαξ καρπῶν. Ce détail ne ferait-il pas allusion au rôle de Mithra comme protecteur ou gardien des arbres fruitiers, de la végétation arborescente? Ce rôle serait rappelé par l'épisode obscur, que faute de détails précis, nous nommons : Mithra et l'arbre[1].

1) Lorsque ces notes ont été lues au Congrès international d'Histoire des Religions (Section VI, séance du mardi 4 septembre), M. Cumont a proposé une autre explication. Il a fait remarquer que Mithra, au moment de sa naissance était nu, et nu encore dans la scène où il semble cueillir les rameaux et les fruits de l'arbre; mais qu'ensuite, il apparaît vêtu de sa tunique. De là l'idée que Mithra en cueillant les feuilles de l'arbre, demande à la végétation le vêtement qu'il portera désormais. Cette explication, ingénieuse sans doute, n'est fondée sur aucun texte.

III

Mithra et Sol.

Nous donnons le nom de Sol à un personnage dont les rapports avec Mithra sont exprimés dans trois scènes principales ; l'idée essentielle de ces scènes est toujours la même malgré quelques différences dans les détails ; leur succession est constante sur le plus grand nombre des monuments[1]. Sol se reconnait soit à la couronne de rayons qu'il porte sur sa tête, soit au fouet qu'il tient de la main droite. Mithra se distingue nettement de lui par sa tunique et sa tiare.

Première scène : Sol, presque toujours nu, est agenouillé devant Mithra debout : Mithra lève au-dessus de la tête de Sol soit un couteau, soit un objet peu distinct, ou bien il pose une de ses mains sur la tête de Sol. En général, l'attitude de Sol est celle d'un suppliant ; le geste de Mithra est un geste de menace.

Deuxième scène : Le plus souvent Mithra et Sol sont à demi couchés sur un lit côte à côte ; le motif représente sans aucun doute une scène de banquet ; quelquefois devant le lit on voit une *mensa tripes*. Sur la plupart des monuments les deux personnages sont figurés grossièrement, et l'on ne distingue guère de traits qui les caractérisent avec netteté ; mais parfois le costume oriental de Mithra ou la chevelure bouclée et la chlamyde flottante de Sol sont visibles. Cette scène, appelée par F. Cumont la scène du banquet, est remplacée sur quelques bas-reliefs par un motif différent mais dont le sens est le même : les deux personnages, debout en face l'un de l'autre ou de chaque côté d'un autel, se serrent la main.

1) Cumont, *op. cit.*; Monuments figurés *passim*, et en particulier, n. 137, fig. 121 ; n. 168, et suiv. ; fig. 151 et suiv., n. 235, fig. 213, etc.

Troisième scène : Mithra et Sol montent sur un char en général traîné par quatre coursiers qui prennent leur élan. Sol, parfois couronné de rayons et tenant un fouet, conduit le quadrige ; Mithra est debout derrière lui ou plus rarement est en train de monter sur le char. Sur une série assez nombreuse de monuments, en avant et un peu au-dessous du quadrige de Sol, on voit couché par terre un vieillard barbu, dans lequel il est permis de reconnaître une image d'Océanus; le corps d'Océanus est souvent entouré d'un gros serpent qui dirige sa tête vers le char de Sol. Une autre fois, au-dessus du quadrige, Hermès-Phosphoros semble indiquer du geste le chemin que doivent prendre Sol et Mithra.

Il ne semble pas qu'on puisse contester sérieusement l'ordre dans lequel nous avons placé ces trois moments de l'épisode. Cet ordre est celui qui est de beaucoup le plus fréquent sur les bas-reliefs où les trois scènes sont représentées ensemble et l'une à la suite de l'autre.

Ce qui paraît être le plus obscur dans cette partie du mythe, c'est la première scène, en particulier le geste de Mithra par rapport à Sol. Ici encore, c'est dans un texte précis que nous croyons trouver un peu de lumière. Tertullien, qui semble connaître avec assez de précision certains détails des mystères mithriaques, mentionne, parmi les épreuves imposées aux fidèles de Mithra pour obtenir le grade de *miles*, une cérémonie dont quelques traits ne sont pas sans rapports avec cette représentation figurée. S'adressant aux chrétiens, le fougueux apologiste s'écrie : « *Erubescite, commilitones ejus* (= Christi), *jam non ab ipso judicandi, sed ab aliquo Mithrae milite qui, cum initiatur in spelaeo, in castris vere tenebrarum, coronam interposito gladio sibi oblatam, quasi mimum martyrii, dehinc capiti suo accommodatam, monetur obvia manu a capite pellere, et in humerum si forte transferre, dicens Mithram esse coronam suam* »[1]. C'est à la même cérémonie que Tertullien fait encore allusion au § 40

1) De corona, XV.

du *De praescriptione hereticorum*, lorsqu'il dit : « *et, si adhuc memini, Mithra signat illic in frontibus milites suos..., et sub gladio redimit coronam.* » Ainsi, dans les initiations mithriaques, il y avait une cérémonie au cours de laquelle le futur initié se voyait offrir une couronne sous la menace d'un coup d'épée ; aux yeux de Tertullien ce n'était qu'une parodie diabolique du martyre des chrétiens : en réalité, c'était sans doute, comme dans la plupart des mystères païens, l'image plus ou moins claire, la reproduction plus ou moins mystérieuse d'un épisode de la légende mithriaque. Cet épisode est précisément celui que représente la première des trois scènes décrites ci-dessus. Nous entrevoyons ainsi tout un mythe encore obscur, suivant lequel le divin conducteur du char solaire aurait été éprouvé par Mithra, avant d'être chargé de sa mission quotidienne. L'épreuve terminée, Mithra le consacre, pour ainsi dire, en lui touchant le front de sa main ; *signat in frontibus milites suos*, dit Tertullien ; et plusieurs fois, sur les monuments figurés, ce geste est représenté. Voici, d'après ces indications, comment nous interpréterions les trois scènes de cet épisode :

Première scène : Mithra éprouve Sol et le consacre.

Deuxième scène : L'épreuve terminée, la consécration faite, Mithra et Sol scellent leur alliance soit devant un autel soit dans un banquet.

Troisième scène : Mithra et Sol montent ensemble sur le char solaire ; mais c'est Sol qui conduit le quadrige.

Remarquons que cette explication justifie en outre la distinction faite sur quelques textes épigraphiques, où Sol est certainement conçu comme différent de Mithra et appelé *Sol socius*.

Quoi qu'il en soit, il est incontestable que cet épisode de la légende de Mithra nous montre le dieu confiant à un compagnon qu'il a éprouvé et avec qui il a contracté alliance le char solaire. C'est Mithra qui lance à travers le ciel le quadrige étincelant, c'est lui qui verse aux hommes la lumière du jour.

IV

MITHRA TIRANT DE L'ARC CONTRE UN ROCHER.

Sur un assez grand nombre de monuments, cet épisode ne forme qu'un seul tableau. On y voit Mithra debout, qui vient de décocher une flèche ; la flèche frappe un rocher, et de l'endroit où elle l'a frappé, jaillit de l'eau. Un second personnage, qui parfois porte, lui aussi, un bonnet phrygien ou une tiare, prend part à la scène : tantôt il est agenouillé devant Mithra et paraît le supplier ; tantôt il est derrière lui ; tantôt enfin il recueille dans ses mains l'eau qui jaillit du rocher[1]. Une fois, il semble que la flèche frappe, non pas un rocher, mais un nuage[2]. D'autres fois, un troisième personnage est présent, sans que l'on puisse déterminer avec exactitude quel est son rôle. Sur un bas-relief trouvé près de Kannstadt en Wurtemberg, ce motif est divisé en trois scènes qui se font suite. Première scène : Mithra, revêtu de la tunique et coiffé de la tiare, tient son arc de sa main gauche ; sa main droite, relevée en arrière, fait le geste de prendre une flèche dans le carquois que le dieu porte sur son dos ; devant Mithra un personnage agenouillé tend les bras vers lui dans l'attitude de la prière. — Deuxième scène : les deux personnages sont à peu près dans la même attitude ; mais Mithra est en train de tirer de l'arc. — Troisième scène, qui se confond à moitié avec la seconde : d'un rocher ou d'un nuage, que la flèche du dieu vient de frapper, s'élance un filet d'eau, que le personnage agenouillé recueille avidement[3]. Malgré l'obscurité de certains détails, le sens général de cet

1) Cumont, *Textes et monuments*, Monum. figurés, n. 171, 173, 187, 188, 192, 194-195, 204, 214, etc.
2) Id., *ibid.*, n. 242, fig. 216.
3) Id., *ibid.*, n. 242, fig. 216.

épisode nous paraît clair; Mithra est le dieu qui fait jaillir les eaux. Le commentaire exact de cette partie de la légende se trouve à la fois dans des textes védiques et dans des textes iraniens : Bergaigne a fort bien mis en lumière, dans le couple Mithra-Varuna, le caractère essentiellement bienfaisant de Mithra, la divinité « amie », qui fait couler les eaux du ciel sur la terre, tandis que Varuna fut surtout considéré comme capable de les empêcher de couler et par conséquent comme le dieu ennemi qui envoie sur la terre la sécheresse brûlante[1]. Dans le Mihir Yasht, XII, 61, Mithra est celui « qui accroît les eaux, qui épand les eaux, qui fait pousser les plantes »[2].

C'était là sans nul doute l'un des caractères les plus marqués de Mithra, puisque, dans tout sanctuaire du dieu, il devait y avoir soit une source naturelle, soit à défaut de source naturelle, un cratère ou un bassin rempli d'eau. Ce renseignement, qui nous est donné par Porphyre[3], a été pleinement confirmé par les découvertes faites dans les nombreux mithraea aujourd'hui connus[4]. Mithra était certainement le dieu « qui épandait les eaux » sur la terre, comme il était celui qui lançait à travers le ciel le quadrige de Sol.

V

Mithra et le taureau.

L'épisode, qui semble tenir le plus de place dans la légende de Mithra, est celui qui met le dieu aux prises avec un taureau; la scène finale de cet épisode, le sacrifice du taureau

1) A. Bergaigne, *La religion védique*, t. III, p. 110 et suiv.
2) J. Darmesteter, *L'Avesta*, t. II, p. 458-459.
3) *De antro Nympharum*, 17.
4) Cumont, *op cit.*, passim.

par Mithra, occupe toujours le centre des bas-reliefs; c'était ce sacrifice que, dans les sanctuaires mithriaques, les fidèles apercevaient au fond du temple, au dessus de l'autel. Parfois même ce sacrifice était représenté par un groupe en ronde bosse; c'est le motif de beaucoup le plus fréquent parmi les sculptures ou fragments de sculptures qui ont été retrouvés sur l'emplacement des mithraea. Mais, si important que soit le sacrifice du taureau, ce motif ne doit pas être étudié isolément; il faut le rapprocher de toutes les autres scènes où figure le taureau.

Sauf détails exceptionnels, ces scènes sont au nombre de cinq : 1° On voit un taureau debout dans une petite barque ou nacelle; 2° D'un édicule, en forme de maisonnette au toit pointu, un taureau, dont souvent le mufle seul est visible, s'apprête à sortir; parfois, auprès de l'édicule, Mithra se tient debout, comme s'il guettait l'animal; 3° La lutte a commencé entre Mithra et le taureau; Mithra vainqueur emporte le taureau, qu'il a saisi par les pattes de derrière, dont les pattes de devant et le mufle traînent presque sur le sol; 4° La victoire de Mithra est complète; il est assis sur le taureau, dont parfois il tient une des cornes; 5° Mithra a amené le taureau dans sa caverne; là il l'égorge, tandis qu'un chien et un serpent recueillent le sang de l'animal, et qu'un scorpion lui pince les testicules.

Les monuments, sur lesquels l'épisode complet est représenté, en cinq tableaux, peut-on dire, ne sont pas très nombreux[1]. Sur d'autres, les deux premières scènes font défaut; sur d'autres, ce sont les scènes 3 et 4 qui manquent. Ailleurs enfin ne figure que la scène finale, le sacrifice du taureau.

Par contre, certains bas-reliefs fournissent pour telle ou telle partie de l'épisode des détails complémentaires. Par exemple, sur un monument trouvé à Heidelberg[2], la lutte de

1) Cumont, *op. cit.*, Monum. figurés, n. 167 *a*, 192, 192 *bis*, 204, 221, 253 *b*, etc.
2) Id., *ibid.*, n. 245 *s*, p. 346, pl. V.

Mithra et du taureau donne lieu, non pas à deux, mais à quatre tableaux : *a*. Le taureau marche lentement vers la gauche, la tête baissée, comme s'il paissait ; *b*. Mithra l'a surpris; il le porte sur ses épaules, à la façon et dans l'attitude bien connue de l'Hermès criophore ; il tient de ses deux mains deux des pattes de l'animal ; *c*. Le taureau a sans doute essayé d'échapper à l'étreinte du dieu ; il est lancé au galop ; Mithra l'a saisi à l'encolure et il se laisse entraîner par lui dans sa course ; *d*. Mithra, définitivement vainqueur, porte l'animal sur son dos ; il le tient par les pattes de derrière, tandis que la tête du taureau touche presque le sol. — La victoire définitive de Mithra est quelquefois exprimée sous une forme particulière : le dieu est figuré debout sur le taureau complètement couché; le pied droit du vainqueur foule la tête de l'animal[1]. Enfin l'un des monuments les plus complets et les plus curieux que nous possédions sur la légende de Mithra, le grand bas-relief d'Heddernheim, est orné, en son revers, d'un tableau, complémentaire pour ainsi parler, qui fait suite au sacrifice du taureau. Dans l'antre de Mithra, le taureau est étendu ; un personnage, dans lequel M. Fr. Cumont croit reconnaître Sol, offre à Mithra une grappe de raisin ; de chaque côté de la victime deux enfants, en costume oriental, portent des corbeilles remplies de fruits ; au-dessus de l'antre, sont figurés plusieurs animaux qui bondissent à droite et à gauche ; bien que la pierre soit fort abîmée, on distingue des chiens, un taureau, un mouton, un sanglier. Il semble qu'un personnage, Silvain d'après M. Cumont, occupe le centre de ce tableau ; il n'en reste à peu près rien[2].

Le point capital à élucider, si l'on veut comprendre le sens et la portée de cet épisode, c'est la signification du taureau. Que représente cet animal, dont Mithra ne devient le maître et qu'il n'entraîne dans son antre, qu'après une lutte violente? Pourquoi l'égorge-t-il? Quelles sont les conséquences de ce

1) Cumont, *op cit.*, Monum. figurés, n. 51.
2) Id., *ibid.*, n. 251, pl. VIII.

sacrifice? Le taureau de la légende mithriaque est mentionné par Porphyre, *De antro nympharum*, 24 : ἐποχεῖται δὲ (Μίθρας) ταύρῳ Ἀφροδίτης, ὡς καὶ ὁ ταῦρος δημιουργὸς ὢν [ὁ Μίθρας] καὶ γενέσεως δεσπότης. Le taureau, dans le mythe de Mithra, serait donc l'animal consacré à Aphrodite, considérée ici bien moins comme la déesse grecque de la volupté que comme la déesse orientale de la génération et de la fécondité. Cette explication nous semble confirmée par quelques détails assez significatifs des monuments figurés. Sur plusieurs bas-reliefs, la queue du taureau, dans le tableau du sacrifice, est terminée par des épis[1]; sur un autre, de la blessure de l'animal s'échappent, au lieu de sang, trois épis très distincts[2]. Le taureau paraît donc renfermer en lui l'élément fécondant; tant qu'il vit, cet élément demeure dans son corps; mais, dès que Mithra lui ouvre la gorge, il s'échappe; avec lui se répandent partout sur la terre la fertilité et la vie. Le chien et le serpent, qui s'efforcent de lécher le sang du taureau, sont deux animaux chtoniens; chtonien de même, le scorpion qui s'attaque aux parties génitales du taureau. A l'appui de cette explication, nous citerons un bas-relief trouvé à Rome, qui se trouve aujourd'hui au Musée de Berlin[3]. Le sacrifice du taureau y est représenté comme sur beaucoup d'autres monuments; le chien, le serpent, le scorpion y jouent leur rôle accoutumé; mais en outre, au-dessous du taureau, et comme prête à recevoir elle aussi le sang de l'animal, on voit une figure féminine couchée, soutenant de la main gauche une corbeille ou un vase rempli de fruit : suivant toute apparence, cette figure représente la Terre (*Tellus*), que va fertiliser le sang du taureau, principe de vie et de fécondité. La mort du taureau est nécessaire, pour que la Terre soit imprégnée de son sang, fécondée par lui. Mithra, qui l'égorge, est donc bien, suivant l'expression de Porphyre, δημιουργός, δεσπότης γενέσεως.

Autour de la scène même du sacrifice, les bas-reliefs nous

1) Cumont, *op. cit.*, Monum. figurés, fig. 18, 19, 20, 169, 327, etc.
2) Id., *ibid.*, fig. 59, p. 228.
3) Id., *ibid.*, p. 226, n. 60, fig. 56.

montrent souvent soit des personnages soit des animaux, qui ne nous semblent pas y être rattachés par un lien très étroit.

Fréquemment la scène est encadrée par deux personnages, revêtus du même costume oriental que Mithra, et qui portent l'un une torche droite, l'autre une torche renversée ; ces dadophores, qui se font toujours pendant, ont au fond la même signification que le couple Sol-Luna, qui est parfois représenté au-dessus du sacrifice. Feu allumé et feu éteint, lumière diurne et lumière nocturne : ce sont les deux alternatives du temps, le jour et la nuit, la clarté et l'obscurité, qui se succèdent et se répètent éternellement.

Quelquefois, perché sur un arbre, un oiseau semble observer toute la scène. Il symbolise peut-être l'air. De même on voit souvent, au bas du tableau, un lion et un cratère. On sait que, dans la symbolique orientale, le lion figure d'habitude les chaleurs brûlantes de l'été; d'autre part Porphyre affirme que dans les sanctuaires et le culte de Mithra, les cratères représentaient les sources. Le lion voisin du cratère rappelle peut-être les sécheresses qui tarissent les fontaines et qui rendent la terre stérile. Or Mithra était le dieu bienfaisant qui épandait les eaux et fécondait la Terre.

D'autres figures encore se voient sur quelques monuments mithriaques : les signes du zodiaque, sept astres, sept autels; sept arbres, ou encore, mais plus rarement, la lutte d'un dieu, qui n'est certainement pas Mithra, contre des monstres anguipèdes, une assemblée de six ou sept divinités, des bustes qui représentent les Vents et les Saisons, etc. A nos yeux, ces représentations ne concernent pas directement le mythe proprement dit de Mithra, puisque le dieu n'y figure pas. Si l'on veut faire une étude complète du mithriacisme, il est nécessaire de les étudier et de les expliquer. Mais tel n'est pas ici notre objet : nous avons voulu seulement mettre en lumière les renseignements que les bas-reliefs mithriaques nous fournissent sur le mythe du dieu.

Si nous ne nous sommes pas trompé, Mithra nous apparaît comme une divinité aux attributions multiples : lors de sa

naissance, il est la lumière qui se montre au-dessus des montagnes pierreuses; puis il se révèle à nous comme le protecteur, le gardien de la végétation, φύλαξ κάρπων; il confie à un guide éprouvé le char solaire, qui verse sur les hommes la lumière et la chaleur fécondes; c'est lui encore qui fait jaillir les eaux; enfin il immole le taureau, l'animal symbolique dont le sang, partout répandu, imprègne toute chose de vie et de fertilité. Nous entrevoyons que chacune de ces attributions s'affirmait par un épisode, dont nous ne possédons aujourd'hui que l'illustration; le texte du mythe est perdu, ou du moins les bribes éparses, qui en subsistent, ne nous permettent pas de le reconstituer dans son développement ni dans ses détails. Toutefois il est frappant que ce mythe ait conservé dans ces naïves et grossières représentations tout son caractère naturiste. Certes le mithriacisme fut bien autre chose qu'une religion naturiste : il eut son eschatologie et sa morale; il eut ses mystères et ses initiations. Mais ces monuments populaires ont peut-être conservé plus intacte la saveur primitive du culte; qui sait si les légendes, dont ils nous entretiennent trop obscurément, ne remontent pas jusqu'à l'antique période pré-avestique et védique?

J. Toutain.

LA DÉMONOLOGIE DU PEUPLE POLONAIS

Mémoire présenté au Congrès International d'Histoire des Religions en séance de section, le 6 septembre 1900.

Le congrès d'histoire des religions qui, espérons-le, marquera une étape dans le développement de notre science, a accordé dans ses délibérations une petite place au folklore. Rien de plus naturel et de plus plausible. Dès son origine le folklore s'est montré très utile à tous ceux qui s'occupent de l'histoire de l'esprit humain et surtout de l'histoire de ses étapes primordiales. Il a permis de rattacher par des liens solides les peuples historiques aux peuplades primitives; il a décelé chez les premiers les rudiments des phases dans lesquelles se trouvent les secondes et a contribué à apporter des preuves comme quoi les lois régissant l'évolution de la pensée humaine sont presque identiques pour tous les peuples à un certain degré de civilisation. Ainsi le folklore est devenu dans certains cas un guide précieux aussi pour ceux que tente la science de l'histoire des religions. Tandis qu'ils s'engagent dans ces gorges ténébreuses, lui, il marche devant et éclaire leur route avec sa torche ignée.

Cette utilité du folklore est considérable surtout là où il s'agit de la mythologie slave et en particulier polonaise. Le folklore est presque la seule source qui nous permette de nous en faire quelque idée.

On retrouve dans la démonologie du villageois polonais au moins quelques-unes des premières phases de l'évolution des religions primitives. Si les phases ultérieures, comme la création d'un système religieux, etc., manquent, c'est que le christianisme que la Pologne a embrassé au xe siècle en a arrêté le développement.

De prime abord il me faut rappeler ici ce fait d'ailleurs bien élucidé, à savoir que l'esprit de l'homme primitif est caractérisé surtout par des tendances animistes. Tous les objets qui entourent le primitif sont habités par des esprits, ce sont eux qui les animent, sans eux la vie n'existe pas. Leur tendance naturelle est plutôt d'être indifférents aux hommes, mais comme ceux-ci entrent maintes fois dans leur chemin, ils leur deviennent le plus souvent hostiles. Voici donc un des traits essentiels de leur caractère. Un autre consiste en ce que leur individualité est loin d'être prononcée. Ils se manifestent sous différentes formes, mais n'ont, pour la plupart, qu'un nom générique, commun à eux tous.

Si je parle de ces traits caractéristiques c'est qu'ils se retrouvent avec une grande netteté auprès d'une série d'esprits auxquels croit encore de nos jours le villageois polonais. A mon avis, *c'est dans ce groupe* très *primitif* qu'il faut ranger tous les esprits de la démonologie polonaise désignés du nom vague de « mauvaise force » (*zła siła*) ou d' « épouvantail » (strach), changeant de forme et ayant seulement ceci de commun qu'ils effraient les passants attardés ou les habitants des endroits qu'ils ont choisis eux-mêmes pour demeure. Ils me semblent correspondre le mieux à la conception primitive des esprits, ces tonneaux qui roulent tout seuls dans la nuit, qui se dirigent contre les piétons solitaires et veulent leur faire du mal[1], ces gerbes de blé voyageant de la même façon[2], les chiens vomissant le feu[3], les moutons qui se mettent devant vous et vous conduisent dans les fourrés ou dans les marécages[3], les cavaliers sans tête[3], les chars sans cochers[4], toutes ces apparitions animées d'un esprit hostile contre l'homme et dont les tours ne peuvent être dé-

1) Knoop in *Wisła* (Revue du folklore polonais, paraissant à Varsovie depuis 1887), 1895, p. 338. Pour ces faits, comme pour les suivants, nous ne donnons qu'une seule citation. Inutile de dire que ces citations pourraient être augmentées bien facilement.

2) Knoop in *Wisła*, 1895, p. 510.

3) Knoop, o. c., p. 31.

4) Knoop, o. c., p. 32.

joués que grâce à une réelle présence d'esprit. Ces apparitions sont à ramener aux idées très primitives. Si la forme que revêtent ces idées ne date pas toujours de l'époque préhistorique, le fond en est sans doute plus que millénaire.

Un certain nombre de ces esprits a été incorporé par l'Église chrétienne dans les rangs des « âmes en peine ». Des modifications de ce genre sont généralement connues, je n'y insisterai donc pas. Mais l'Église a fait seulement changer d'habits aux croyances invétérées. Ainsi par exemple, dans le grand duché de Posnanie, près de Gniezno, on voit souvent dans la nuit deux chiens s'entre-dévorer[1]. Pour l'homme primitif ce seraient deux démons, pour le chrétien pieux l'explication doit concorder avec la religion : ce sont les âmes des deux mauvais frères qui expient de cette façon leur haine réciproque. Le fait pourtant reste le même.

Cette tendance à substituer aux esprits malfaisants païens d'autres êtres étranges et effrayants, mais relevant des croyances chrétiennes, a eu pour résultat la création par l'Église de cette succursale terrestre du purgatoire que connaissent tous ceux qui se sont occupés de croyances populaires. En Pologne elle est assez richement pourvue.

Comme il appert déjà de l'exemple précédent, l'Église a adouci en Pologne les apparitions païennes. Elle en a modifié les dehors et surtout les mobiles. D'après son enseignement ces apparitions ne sont là que pour servir d'avis instructif. Cependant le peuple n'accepte pas toujours cette explication. En voici un exemple :

A Janków (lisez Yanekouve), dans le grand duché de Posnanie, il y a un vieux marronnier. De temps en temps de nombreux hiboux se perchent sur ses branches. Les païens les auraient pris pour des démons (le hibou est toujours considéré en Pologne comme oiseau de malheur), l'Église en a fait des âmes en peine. Ce sont, dit-elle, les âmes qui reviennent sur le marronnier au jour anniversaire de leur mort.

1) Knoop in *Wisla*, 1895, p. 311.

S'il en est ainsi, pourquoi les craindre? Malgré cela le peuple est loin de les envisager comme des êtres inoffensifs. D'après la croyance des gens de Janków, les hiboux s'attachent aux pas des passants et les suivent jusqu'à leur demeure. On recommande à ceux à qui cela arriverait de ne pas y faire attention et de suivre leur chemin sans regarder derrière eux, car autrement *ils pourraient perdre la vie*[1]. Ici la conception primitive ressort assez nettement. On y voit bien la peur d'un homme primitif qui craint le démon qui le poursuit.

Un groupe surtout n'a pas pu être transformé par l'Église en groupe pénitent et doux. C'est celui des suicidés. Beaucoup de peuples primitifs font des suicidés des démons cruels, sanguinaires, qui, dirait-on, veulent se venger sur l'humanité de ce qu'ils ont été amenés à se priver eux-mêmes de leur vie. Les Yakoutes attribuent une telle origine à leurs « yours », démons très hostiles aux hommes. D'après Pallas[2], les Mongoles croient que les gens qui se sont suicidés deviennent après leur mort des « boks », c'est-à-dire des esprits très méchants qui errent sans cesse autour des demeures des vivants et qui ne cherchent qu'à faire du mal à leurs anciens concitoyens. En Islande on attribuait au moyen âge un pareil caractère aux âmes des criminels suppliciés[3]. Ces individus ont gardé le même caractère dans les croyances populaires de la Pologne. Un pendu (« wisielec »; en Silésie prussienne « wisielak »), un noyé sont des ennemis déclarés de l'espèce humaine. Ils font tout leur possible pour lui nuire. Malheur à celui qui se trouverait la nuit auprès du cadavre d'un pendu : le suicidé ressusciterait et l'étranglerait. Puis au troisième chant du coq il redeviendrait mort. L'enterrement ne mettra pas fin à ses ébats : à minuit il sortira de son tombeau et sèmera la terreur autour de lui. Si les bergers qui campent aux pâturages allument la nuit un feu dans la proxi-

1) Knoop in *Wisla*, 1895, p. 313-314.

2) Pallas, *Historische Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften*, Petersbourg, 1801, II[e] partie, p. 51.

3) Voyez H. Gering, *Islendzk Aeventyri*. Halle, 1884, t. II, n[o] 90.

mité de sa dernière demeure (dans les villages polonais on enterre les suicidés au carrefour ou au bord d'une forêt), il s'approche du foyer flambant, chasse les bergers, arrache la tête à ceux qui ne se sauvent pas, s'assied ensuite auprès des flamme et s'y réchauffe jusqu'au troisième chant du coq[1].

En ce qui concerne les noyés, ceux qui se promèneraient la nuit au bord d'une rivière, dans laquelle quelqu'un aurait trouvé la mort volontaire ou involontaire, courent fortement le risque d'être entraînés par lui dans les flots[2].

Ces ennemis de l'homme devraient être classés déjà parmi ceux d'un étage un peu supérieur, avec un certain degré d'*individualisation*. Aussi n'en ai-je parlé qu'incidemment et je passerai à leurs semblables plus tard.

Pour en revenir à l'Église, nous sommes obligés de faire remarquer que la conception des âmes qui purgent leur peine sur la terre, n'a pas été la seule qui ait aidé le christianisme à faire revêtir une autre forme aux anciennes croyances païennes. Le *diable* aussi lui a rendu à cet égard de signalés services. Il a absorbé sûrement un bon nombre de ces esprits méchants non individualisés. Tel me paraît être, par exemple, le cas de la croyance populaire polonaise des environs de Gniezno (Pologne prussienne) d'après laquelle le diable prend la forme d'un oiseau noir aux yeux rouges[3]. Un démon primitif revêtant la forme d'un oiseau noir est devenu ici un diable.

Si ailleurs, dans la Galicie occidentale, on fait demeurer le diable surtout aux endroits solitaires, aux confins des champs[4], etc., et si on le fait jouer là des tours aux gens qui passent, on reconnaîtra incontestablement que ce diable est bien près des mauvais esprits que craint l'homme primitif dans tout endroit désert.

Je vais relever un autre fait. Aux environs de Nowy Targ

1) Koziorowski in *Wisla*, 1896, p. 673-677.
2) Cf. Skrzynska in *Wisla*, 1890, p. 111.
3) Knoop, o. c., 1895, p. 13.
4) Matyas in *Wisla*, 1893, p. 102-103.

(Galicie occidentale), on désigne aux diables comme demeure une des variétés des saules appelée en polonais « rokita ». On fait même de ce diable une catégorie spéciale dite « rokiciarz » (lisez rokitsiaj)[1]. Le « rokiciarz » a des traits caractéristiques communs avec les autres diables, mais son nom et sa demeure nous font supposer qu'il a remplacé un esprit d'arbre. J'ai à peine besoin d'ajouter que mon assertion n'a rien de catégorique. J'émets tout simplement une opinion qui me paraît avoir pour elle quelque probabilité[2].

Mais le diable a été identifié aussi avec des esprits individualisés, avec le « topich », les « mamuny » et d'autres dont nous parlerons plus loin. Il les a remplacés dans certaines contrées de la Pologne, quoique pas partout. Cette puissance d'absorption nous explique certains côtés du caractère du diable dans les croyances populaires polonaises. On a remarqué que le diable dans la conception polonaise se montre parfois bon, serviable, miséricordieux. Faut-il y voir un produit national comme le veulent plusieurs ethnographes polonais? Je ne le crois pas. Si le diable qui, d'après l'opinion courante de tous les peuples chrétiens, représente une force malveillante, se montre parfois muni de qualités qui contrastent avec cette conception, c'est qu'il a été souvent substitué par le christianisme aux esprits païens bienveillants.

Cette substitution est le plus évidente, là où il s'agit de diables protecteurs du bien-être de la maison. A Krynice (royaume de Pologne, gouv. de Lublin) — d'après la monographie de Mlle Skrzyńska consacrée dans la *Wisla* 1890, à ce village — on parle d'un paysan qui a un diable dans une de ses ruches. Ce diable lui remplit toujours les autres ruches et le paysan gagne grâce à lui de grosses sommes[3].

Chacun y reconnaîtra le génie bienfaisant de la maison ap-

1) Matyas in *Wisla*, 1893, p. 102-103.

2) Il en est de même du diable Boruta sur lequel on raconte beaucoup de légendes aux environs de Lęczyca (l. Lintchétza) et dont le nom se rattache au mot polonais bór (la forêt). A notre avis Boruta a remplacé une divinité forestière locale.

3) O. c., p. 101.

pelé en Allemagne « Hauskobold », en Écosse « Brownie », dans l'Angleterre septentrionale « Kilmoulis ».

Ailleurs, en Galicie occidentale, un voleur se rend au bois pour y voler des broussailles. Mais à peine en a-t-il préparé le fagot que le diable vient et le lui enlève au moment où il s'est détourné. Cela se répète à deux reprises. Le paysan finit par comprendre à qui il a affaire, il saisit sa hache et se sauve[1]. M. Matyas qui communique ce fait veut y voir un diable moral, diable ennemi du vol. Une autre explication me semble plus juste. Ce serait plutôt un esprit de la forêt qui s'oppose à ce qu'on viole son domaine. Je mettrais à côté de ce fait la croyance slovaque à la Kacinka, une espèce de divinité forestière qui nourrit une haine très vive contre les voleurs de bois et contre les gens qui tendent des filets aux oiseaux et aux lièvres[2].

Avant de quitter ce personnage d'importation étrangère, et non d'origine polonaise, je dois dire quelques mots d'un autre de ses traits caractéristiques. Le diable polonais est bien souvent farceur. Il aime se divertir. On raconte mille tours qu'il a joués, non pour faire du mal, mais plutôt pour s'amuser. Le tempérament naturellement gai du peuple polonais a pu s'y être réfléchi, mais il faut y reconnaître aussi l'incorporation des lutins et des farfadets dans le diable.

Nous arrivons maintenant aux esprits quelque peu supérieurs, se distiguant de ceux dont nous venons de parler par une *individualité* plus prononcée. Ils ont des propriétés à eux et n'empiètent pas les uns sur le domaine des autres.

Ici je mentionnerai avant tout un esprit qui me paraît une survivance curieuse à un double point de vue. D'un côté il est absolument indifférent à l'homme (et ceci est un trait commun à beaucoup d'esprits des peuples primitifs), d'autre part, il est au dire du peuple polonais horriblement laid. On peut devenir malade rien que de l'avoir vu. Or cette laideur

1) Matyas, *Nasze sioło* (Notre village). *Wisła*, 1894, p. 102.
2) Schukowitz, *Zeitschrift für österreichische Volkskunde*, 1896, p. 271. V. Bugiel, *Revue des traditions populaires*, 1900, p. 572.

est aussi commune aux esprits et aux divinités (bonnes ou mauvaises, peu importe) des primitifs. Elle n'est remplacée que bien plus tard, à un degré de culture relativement élevé, par la beauté (et ceci pour les bonnes divinités). Cet esprit c'est le « wil ». Nous avons peu de renseignements sur lui. Le folkloriste polonais qui a noté son existence en 1837[1] nous le représente comme habitant les maisons, haut, barbu, au visage repoussant. Il paraît et disparaît sans cause.

Un autre groupe d'esprits est constitué par les esprits des maladies. On sait que chez les primitifs toute maladie est provoquée par un esprit souvent individualisé. En Pologne, le peuple ne ramène pas à cette cause les maladies ordinaires, mais les deux fléaux qui frappent l'imagination par leur cruauté et leur étrangeté : la peste et le choléra sont encore aujourd'hui attribués dans certaines contrées à des esprits spéciaux. Le démon de la peste est représenté sous forme d'une vierge haute et pâle qui tient un mouchoir sanglant dans sa main. Une légende notée déjà par Mickiewicz[2] raconte qu'un homme tua cet esprit pendant une des épidémies. Lui-même il tomba mort, mais aussi la peste disparut. Le démon du choléra[3] lui ressemble beaucoup tant par son extérieur que par ses agissements.

Si ces esprits sont d'origine entièrement populaire, on ne peut pas en dire autant de la mort. Une personnification de la mort est presque superflue pour un primitif, dès qu'il fait agir le démon de la maladie dont le but essentiel est justement de détruire un être humain. C'est le christianisme surtout qui a influé sur la formation de la personnification de la mort. Mais il l'a rendue trop indépendante de la maladie elle-même et ceci ne paraissait pas très compréhensible au peuple. Aussi par exemple dans la personnification telle que

1) *Przyjaciel ludu*, Leszno, 1837 (t. IV), p. 40.

2) Cf. V. Bugiel : *Mickiewicz et la littérature populaire* (tirage à part des *Actes du Congrès international des traditions populaires*. Paris, 1902, p. 11).

3) Cf. S. Udziela : *Le choléra dans les croyances du peuple de Sącz* (l. Sontch) in *Materyały etnograficzne* (publ. par l'Académie de Cracovie), t. I (1896), p. 1-4.

l'admet le peuple polonais, la mort a-t-elle très visiblement quelque chose d'abstrait et d'importé. Elle s'appelle souvent « Kostucha » (l. Kostoukha) de « *Kose* » (os); elle est munie de l'éternelle faux et joue un rôle effacé.

Très vivante, au contraire, est la série d'esprits malfaisants. C'est le « wieszczy » (lisez viechtché) qui l'ouvre. Sous ce nom on entend un être démoniaque d'origine humaine. Si un enfant vient au monde avec des dents il deviendra « wieszczy » après sa mort. Dès qu'il sera enterré, il quittera toutes les nuits son cercueil, montera sur le clocher de l'église et criera de là les noms de ceux qu'il voudrait voir mourir. S'il arrive qu'une des personnes appelées l'entende, elle mourra sous peu[1]. Aux environs de Cracovie et en Cachoubie (côte de la Baltique, près de Dantzig) cet être s'appelle strzyga (lisez stchéga).

Très méchante est aussi la « zmora ». Comme le « wieszczy » elle est le plus souvent d'origine humaine. Dans le grand duché de Posnanie on croit qu'une « zmora » est un enfant dont le baptême n'a pas été fait d'une façon tout à fait concordante avec les rites[2]. En tout cas, elle prend volontiers la forme humaine et si vous rencontrez parfois une vieille mendiante ou un vieux mendiant et que vous lui refusez l'aumône, il est bien probable que dans la nuit vous serez tourmenté par une zmora[3]. Car c'est elle qui a essuyé votre refus. A travers la moindre fente des parois ou de la porte la zmora s'insinue dans l'intérieur de la maison et si quelqu'un y dort, elle se couche sur sa poitrine et lui suce le sang. Naturellement si ces visites se répètent, elles aboutissent à la mort de la victime[4].

Encore plus méchant est le vampire (upiór; lisez oupiour). Ce sont surtout les gens étranges et mauvais, parfois les

1) Matyas o. c., p. 106. Cf. Wójcicki in *Klosy*, 1865, n° 24.
2) Knoop, o. c., p. 16.
3) Knoop, o. c., p. 15.
4) En Auvergne les esprits très semblables s'appellent « tsoulsus ». Sébillot, *Littérature orale de l'Auvergne*, Paris, 1898, p. 210.

suicidés, qui entrent après leur mort dans les rangs de ces démons. Ils se distinguent par leur cruauté. Tantôt comme les zmoras ils sucent le sang — mais avec plus d'avidité, de sorte qu'une seule de ces visites suffit pour amener la mort — tantôt ils tuent les humains d'une autre façon[1].

Je ne mentionne que passagèrement le « babok » et les « kurze płuca, littéralement : poumons de poule », fantômes qui servent à faire peur aux enfants.

Je signalerai aussi le « latawiec » qui n'est autre que l'incube et auquel le peuple polonais croit un peu partout (cf. *Wisła*, 1893, p. 181).

Parmi les êtres nuisibles il faudrait nommer aussi les sorciers et les sorcières. Mais comme ce sont des hommes vivants, je n'en parlerai pas dans une étude consacrée aux démons, c'est-à-dire aux esprits.

Au même titre il faut laisser de côté les loups-garous qui ne sont que des hommes vivants métamorphosés et auxquels on croit encore dans certaines contrées de la Pologne.

Maintenant je passerai en revue encore quelques esprits qu'on pourrait qualifier de *demi-divinités*. C'est d'abord le « gospodarczyk » (lisez gospodartchék), génie de la maison[2], puis le « borowy » esprit des forêts, qui n'aime pas beaucoup l'espèce humaine et fait souvent tourner les voyageurs autour du même endroit. Dans les bois et dans les montagnes vivent les « dziwożony » (lisez dzivojoné) appelées aussi « mamuny » (lisez mamouné) « boginki » (l. boguinnki) ou « krasne kobiety » (belles-femmes). Ces dryades et oréades volent avec prédilection les enfants nouveau-nés et substituent à leur place les leurs, laids et monstrueux. Dès qu'on s'aperçoit de cela, il faut infliger une bonne fessée au petit intrus; ses pleurs toucheront le cœur de la vraie maman et elle apportera l'enfant volé pour prendre celui auquel elle a donné la vie. A Basiówka (l. Bassiouvka) aux environs de Lemberg

1) Cf. Wisła, 1893, p. 105; 1895, p. 29. La littérature concernant les upiors (dits aussi strzygons) est très riche.

2) Cf. Wisła, 1896, p. 11.

(Galicie), pour éviter les vols des « dziwożony », on conseille aux jeunes mères de passer quelque temps en dehors de leur maison. Le mari seul y reste et la « dziwożona » qui attendait l'accouchement, voyant qu'il n'y a pas de changement dans la hutte, y viendra deux ou trois fois, puis s'en ira[1].

Cette nécessité pour la jeune mère de quitter pendant quelque temps sa demeure est peut-être la consécration mythologique d'un usage qu'on observe chez certains peuples primitifs et qui a peut-être existé en Pologne. Il consiste en ce que les femmes accouchent en dehors de leurs maisons dans des cabanes construites spécialement dans ce but et ne reviennent que plus tard sous le toit de leur mari.

Certains auteurs un peu anciens parlent aussi des « rusałki leśne » (lisez roussalki lesné), nymphes qui vivaient dans les bois et y invitaient les passants pour les faire périr au milieu de leurs caresses. Cependant dans les derniers temps on n'a pas noté l'existence de ces êtres et il me paraît qu'elles sont plutôt la copie des Nixen allemandes et des Wilas serbo-bulgares, copie imaginée par des folkloristes de l'époque romantique désireux de créer un Panthéon slave le plus peuplé possible.

De même les « rusałki » des rivières qui ressemblent beaucoup à ces vierges des forêts, ne se dessinent pas d'une façon aussi poétique dans l'imagination du peuple qu'elles se dessinaient dans celle des dits folkloristes. Toutefois le villageois polonais connaît les esprits des rivières. Ils sont des deux sexes, et les uns comme les autres font tous leurs efforts pour noyer les gens. Les esprits-femmes entrent à cet effet dans des rapports amoureux avec les êtres humains.

On appelle ces êtres « topich » (lisez topikh), « utopiec » (lisez outopietz) « topielec », « wodnik » ; les femmes « topielica », « wodnica »[2]. Selon les uns ce sont des noyés, selon les autres des esprits d'origine surnaturelle.

1) S. L. Zielinski in *Wisła*, 1890, p. 785. Cf. aussi : Lubicz in *Wisła*, 1893, p. 160-161.
2) *Wisła*, 1893, p. 103; 1896, p. 540, 559, 592.

Aux champs on voit parfois à midi la « przypołudnica » (lisez pchépoloudnitza)[1]. Elle se promène taciturne et punit sévèrement tous ceux qui oseraient troubler le calme régnant. Elle provoque aussi le sommeil chez ceux qui se trouvent à ce moment aux champs.

Enfin dans les mines et surtout dans les mines de charbon du royaume de Pologne et de la Silésie, on fait vivre le « skarbnik ». C'est le génie de la mine, il est vêtu comme un contre-maître, est assez indifférent envers les mineurs, mais leur « arracherait la tête », s'ils osaient siffler dans la profondeur des puits[2]. Détail incompréhensible au premier moment, mais que nous explique la croyance de certains peuples primitifs. Un Yakoute n'oserait jamais siffler dans un défilé, car de cette façon il *troublerait le repos* de la divinité du défilé et s'attirerait une punition cruelle. C'est pour la même raison que les Danakils de l'Éthiopie méridionale ne sifflent jamais la nuit, craignant d'irriter les esprits nocturnes. Voici une anecdote intéressante à cet égard, rapportée par Borelli :

« Je sifflais machinalement un air quelconque pendant la nuit. Un Danakil s'est précipité vers moi et m'a supplié de ne plus siffler. Je ne comprenais rien à ses instances et je ne voulais pas en tenir compte : Si tu siffles, m'a-t-il répondu, comment veux-tu que le voyage soit bon? Nous te dirons la vérité : siffler porte malheur. Un Danakil siffle-t-il jamais? — En vérité, je n'ai jamais entendu siffler un Danakil[3]. »

Telle est la démonologie du peuple polonais. On y chercherait en vain des noms des divinités comparables à un Zeus, à une Junon ou à une Vénus. D'ailleurs, selon toute probabilité les anciens Slaves, et les anciens Polonais surtout, n'en avaient pas. Quant aux esprits énumérés, il n'est guère nécessaire d'en approfondir la nature, puisqu'ils ressemblent beaucoup aux esprits d'autres nations européennes[4]. D'ailleurs,

1) Matyas, o. c., p. 105.
2) S. Koziorowski in Wisła, 1896, p. 590-592.
3) J. Borelli : *Éthiopie méridionale*, Paris, 1890, p. 78.
4) Je n'ai pas parlé de certains êtres surnaturels qui ne se rencontrent que

ce que je voulais donner ici c'était surtout une classification de ces esprits, classification basée sur des recherches récentes du folklore et de l'ethnographie comparée.

D[r] V. Bugiel.

dans les contes (nains, ogres, etc.), car avant tout leur origine extrinsèque est évidente et en outre, ils n'ont pas passé dans les croyances populaires.

BULLETIN

DES

RELIGIONS DE L'INDE

(*Suite*)[1]

IV

JAINISME

Pendant les huit années qui se sont écoulées depuis mon dernier Bulletin sur le jainisme[2], la production ne s'est pas ralentie sur ce domaine, mais elle a sensiblement changé de caractère : comme on pouvait s'y attendre, elle s'est détournée des généralités et s'est faite plus spéciale, s'attachant de préférence à des points de détail et écartant provisoirement les problèmes insolubles. En fait de travaux d'ensemble embrassant tout le développement de la secte, son histoire et ses croyances, je n'ai guère à mentionner que le beau mémoire de M. Hoernle, publié en double édition, avec de notables variantes quant à la forme et aux dimensions, dans le *Calcutta Review*[3] et dans le *Journal* de la Société asiatique de Bengale[4]. On y trouvera entre autres, sur les origines du jainisme, un excellent résumé de l'opinion qui, aujourd'hui, paraît être généralement acceptée, un peu de guerre lasse peut-être, et parce qu'il est inutile d'y contredire tant que de nouveaux faits n'auront pas été versés au débat. En ce qui me concerne du moins, je dois dire que je reste infiniment sceptique en présence des affirmations de gens qui savent tant de choses sur leurs origines et ont gardé

1) Cf. t. XLII (1900), p. 91.

2) T. XXIX, (1894), p. 25.

3) A. F. Rudolf Hoernle : *Jainism and Buddhism*, dans *Calcutta Review*, avril 1898, p. 314.

4) *Annual Address* (de M. Hoernle, en sa qualité de président), dans les *Proceedings* de la Société, 1898, p. 37.

par le menu les souvenirs les plus précis de leur pré-histoire fabuleuse, tandis que leur histoire réelle est pleine de contradictions et de lacunes.

A la suite de ce savant travail, il convient de mentionner les curieux articles publiés dans le *Calcutta Review* par un indigène, M. Rickhah Dass Jaini[1]. Ici, point d'histoire, mais l'exposé de la doctrine, telle qu'elle est professée aujourd'hui par l'élite de la communauté, exposé concis et pénétrant, fait au point de vue hindou, par un jaina bien instruit de ses propres croyances et qui n'est pas demeuré étranger non plus à la pensée de l'Occident. Très intéressants par eux-mêmes, ces articles le sont devenus encore davantage par le fait que, l'éditeur du *Review* ayant cru devoir présenter des objections, l'auteur lui a donné la réplique : ils ont pris ainsi la forme d'une discussion, et ce n'est pas à l'éditeur qu'est resté le dernier mot. Quant à la doctrine, sous une terminologie différente[2], c'est le dualisme du Sânkhya ; d'un côté la matière, de l'autre les âmes. Dieu est une fonction de l'âme, la condition de l'âme ou, plutôt, des âmes — car elles sont en nombre infini — arrivées à la perfection. Pour nous, ce qui nous frappe ici le plus, c'est l'aisance avec laquelle cette pensée, qui ne cesse pas d'être logique, associe, dans les mêmes concepts, la diversité radicale et la suprême unité ; c'est le sérieux avec lequel elle cherche et retrouve Dieu et la source du sentiment religieux, en partant de données qui nous paraissent foncièrement athées. Et il ne faut pas ensuite beaucoup de réflexion pour voir que si nous sommes frappés à ce point, ce n'est pas que des faits de ce genre soient rares, même parmi nous ; c'est surtout que l'exemple se présente ici sous une forme qui ne rentre pas dans nos habitudes. Nous ne sommes pas étonnés tant que cela, en rencontrant, chez Fénelon par exemple, à côté d'une réfutation en forme du spinosisme, des pages profondément spinosistes.

C'est encore une exposition indigène de la doctrine, mais sous une tout autre forme, qui nous est donnée dans le roman allégorique de

1) Rickhah Dass Jaini : *The Doctrines of Jainism*, dans *Calcutta Review*, avril 1899, p. 338 (ce premier article est anonyme) ; octobre 1899, p. 356 ; juillet 1900, p. 151 ; janvier 1901, p. 161.

2) Les termes techniques, très nombreux dans ces articles, sont présentés sous leur forme courante en hindî orthographié à l'anglaise : dans *draba*, il faut reconnaître *dravya* ; dans *saparsh*, *sparça* ; dans *betrâg*, *vîtarâga* ; dans *gayan*, *jnâna* ; dans *partaksh parman*, *pratyakshapramâna* ; et il y en a de plus embarrassants.

Siddharshi (x[e] siècle), l'*Upamitibhavaprapancâkathâ*, la dernière publication entreprise, mais non achevée, par le regretté Peter Peterson[1]. Comme l'indique le titre, « Allégorie de l'existence », c'est un pendant hindou et particulièrement jaina du *Pilgrim's Progress* et de tant d'autres œuvres du même genre de notre moyen-âge occidental ; seulement, la fiction est ici beaucoup plus technique, plus compliquée, plus subtilement élaborée. Il y a une dizaine d'années, M. Jacobi en avait publié le premier livre[2]. De l'édition complète commencée par feu Peterson, les deux premiers fascicules seuls sont de lui ; le troisième qui porte encore son nom, n'est déjà plus son œuvre et sera peut-être à refaire ; à partir du quatrième, qui vient de paraître, la publication est conduite par M. Jacobi[3] : elle ne pouvait passer en de meilleures mains.

Ce que Siddharshi a dramatisé et développé, Hemacandra[4], le savant polygraphe jaina et conseiller spirituel du roi Kumârapâla, l'a condensé dans les 32 stances de son *Anyayogavyavaccheda* ou *Vîtarâgastuti*[5], une sorte de credo d'une facture extrêmement abstruse, et, sur ce credo, sous prétexte de l'illustrer par un commentaire, Mallishena, un sûri ou docteur du Nâgendragaccha, a écrit quelque cent ans plus tard, en 1292 A. D., sa *Syâdvâdamanjarî* ou « Essence de la doctrine jaina »[6], publiée récemment dans le nouveau recueil de textes qui, depuis 1898, paraît périodiquement à Bénarès sous le titre général de *Chowkhamba Sanskrit Series*[7]. Non seulement Mallishena, dans ces deux cents et quelques pages, a touché à la plupart des dogmes de la

1) Mort prématurément à Bombay, où, depuis 1873, il était professeur à l'Elphinstone College, le 28 août 1899.

2) Cf. t. XXIX (1894), p. 31.

3) *The Upamitibhavaprapancâkathâ of Siddharshi*, fasc. 1-4. Calcutta, 1899-1901 (*Bibliotheca Indica*).

4) Mort en 1173, A. D.

5) Publié déjà une première fois en 1890, avec une autre *Vîtarâgastuti* du même, également en 32 stances, dans la *Kâvyamâlâ* de Bombay, *Part VII*, p. 102.

6) Littéralement : Bouquet du possibilisme, de la doctrine du « cela se peut ». Les jainas rejettent toute affirmation absolue : de toute chose on peut dire qu'elle est et qu'elle n'est pas, qu'elle est ainsi et qu'elle est autrement, selon le point de vue (*nyâya*, *bhanga*) duquel on la considère.

7) *Syâdvâdamanjarî by Mallishena, with a Commentary of Hemacandra* (cette dernière indication du titre anglais est fausse ; il faudrait : *being a Commentary on the Vîtarâgastuti of Hemacandra*) ; edited by Sri Damodar Lal Goswami. 2 fascicules. Bénarès, 1900.

secte, mais il a su encore y faire entrer tout un traité d'apologétique et de polémique, bataillant à droite et à gauche, écrasant les incrédules, les sectateurs du Nyâya, du Vaiçeshika, du Sânkhya, du Vedânta, des diverses écoles du bouddhisme. C'est dire que la lumière fait défaut dans cette glose encore plus que dans les stances de Hemacandra qu'elle prétend éclairer, et, malheureusement, l'éditeur n'a eu à sa disposition que des matériaux médiocres. Aussi l'ensemble est-il loin d'être un *readable text*. — Le même caractère mixte d'exposition et de polémique, mais justifié par la nature même du sujet, se rencontre dans le commentaire de Gunaratna (fin du XIV[e] siècle) sur le *Shaddarçanasamuccayasûtra*, « Compendium des six systèmes », de Haribhadra, commentaire dont M. Pullé a publié la portion relative à la doctrine jaina[1].

Pour en finir avec ces généralités, je mentionnerai encore le Catalogue des manuscrits jainas de la Bibliothèque nationale de Florence, que M. Pullé publie depuis 1894[2] et qui est une riche mine d'informations, à consulter même après le grand travail de Weber[3] sur la collection de Berlin, et la liste dressée par M. Leumann des manuscrits digambaras conservés à Strasbourg[4]. M. Leumann a eu la bonne pensée d'admettre dans sa liste la mention de manuscrits conservés ailleurs qu'à Stras-

1) F. L. Pullé : *Shaidarçanasamuccaya di Haribhadra, Puntata seconda*; dans le t. VIII du « Journal de la Société asiatique italienne », Florence, 1895. — Cette « seconde partie », qui ne contient que l'extrait de la *tîkâ* ou commentaire de Gunaratna, fait suite à une « première partie », contenant le sûtra même de Haribhadra et publiée par M. Pullé en 1887. Cf. t. XXVII (1893), p. 277.

2) *Catalogo dei manoscritti giainici della Biblioteca nazionale centrale di Firenze*, per Francesco L. Pullé, Firenze, 1894, in-4°. — Cf. du même : *Les manuscrits de l'extra-Siddhânta* (*jainas*) *de la Bibliothèque nationale centrale de Florence*, dans les *Actes* du Congrès des Orientalistes de Genève, section I. Leide, 1895.

3) On sait que ce grand travailleur, dont les élèves peuplent les chaires de sanscrit dans le monde entier et dont tous les indianistes de notre génération ont été, directement ou indirectement, les obligés, est mort le 30 novembre 1901. Une cécité devenue presque complète au cours de ces dernières années et causée, plus que par tout le reste, par l'énorme fatigue du dépouillement des manuscrits de Berlin, avait à peine ralenti sa productivité. Encore le 11 juillet 1901, il communiquait à l'Académie de Berlin un mémoire bondé de minutieuses observations sur la correction des textes védiques.

4) Ernst Leumann : *A List of the Strassburg Collection of Digambara Manuscripts*; dans la *Wiener Zeitschrift*, t. XI (1897), p. 297.

bourg et connus incidemment comme appartenant à la littérature encore à peine effleurée en Europe de cette branche de la secte jaina.

L'archéologie a été moins féconde pour le jainisme dans cette période que dans la précédente. Les fouilles de Mathurâ où le Dr Führer avait si bien gagné ses éperons qu'il a perdus depuis si piteusement à Kapilavastu, paraissent être abandonnées pour longtemps. Deux notices de feu Bühler, leur patron, nous en ont apporté les derniers échos. Dans l'une sont étudiées et publiées en photogravure les plus caractéristiques des sculptures découvertes à Mathurâ [1], notamment celle où est figuré le miracle de la vie embryonnaire du Jina [2], opéré par le dieu à tête de bouc, Nemesa, le représentant épigraphique du Nejamesha, Naigamesha Negameshin des documents littéraires brahmaniques et jainas [3]. Dans l'autre [4], Bühler communique une légende conservée dans un écrit du xiv° siècle, le *Tirthakalpa* de Jinaprabha, et en tire la conclusion assez vraisemblable qu'à cette époque subsitait encore à Mathurâ la tradition du « stûpa construit par les dieux », dont il est question dans une des vieilles inscriptions. Enfin un document épigraphique du sud de l'Inde, qui est d'un grand intérêt pour l'histoire des jainas digambaras et a déjà lui-même une assez longue histoire [5], l'épitaphe de Prabhâcandra à Çravana-Belgola, a été savamment commenté et publié d'une façon définitive par M. Fleet [6].

Il ne me reste plus après cela qu'à passer en revue aussi rapidement que possible les travaux qui sont relatifs à des points particuliers de la

1) G. Bühler : *Specimens of Jaina Sculptures from Mathurâ* ; dans *Epigraphia Indica*, III (1894), p. 311.

2) Cf. t. XXIX (1894), p. 26.

3) Cette identification a été confirmée à l'aide de références nouvelles par M. Winternitz : *Nejamesha, Naigamesha, Nemeso* ; dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1895, p. 149.

4) G. Bühler : *A Legend of the Jaina Stupa at Mathurâ* ; dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne, CXXXVII, 1897.

5) Cf. t. XXIX (1894), p. 31.

6) J. F. Fleet : *Sravana-Belgola Epitaph of Prabhachandra* ; dans *Epigraphia Indica*, IV (1896), p. 22.

doctrine ou à diverses sections de la littérature, en première ligne, ceux qui ont porté sur les écritures canoniques.

M. Jacobi, à qui nous devions déjà l'*Âcârângasûtra*, le premier des *âgamas* ou traités canoniques, et le *Kalpasûtra* qui, sans être compris dans la liste officielle de ces traités, peut être considéré comme en faisant pratiquement partie[1], nous a donné comme suite et dans la même collection des *Sacred Books*, la traduction du *Sûtrakritangasûtra*, le deuxième *âgama* de la liste officielle[2], et de l'*Uttarâdhyayanasûtra*, qui appartient à la sixième et dernière section du canon, celle des *mûlasûtras*[3]. Je ne puis que m'associer sans réserve à l'éloge que M. Sylvain Lévi a fait ici même[4] de cette très belle publication; je renvoie aussi à son article pour le contenu des deux traités, qu'il serait impossible d'analyser en peu de mots. En somme, ainsi que le reconnaît la tradition, ils ont l'un et l'autre le même objet, qui est d'affermir le jeune moine dans la pratique et dans la foi. Les conseils et les prescriptions disciplinaires, les légendes, les paraboles[5] et les anecdotes, les exhortations et les sermons dogmatiques, les morceaux de polémique y alternent en de courts chapitres, la plupart en vers, mis à la suite les uns des autres, sans aucun ordre appréciable. Deux points surtout y sont mis en évidence et reviennent avec une singulière monotonie : l'imputabilité des actes, indépendante de l'intention et la défense de porter atteinte à rien de ce qui a vie. L'exposition du dogme et la polémique sont ainsi, à leur tour, ramenés sans cesse à la discipline, et cette discipline elle-même paraît procéder d'un égoïsme si farouche, qu'on se demande d'où lui a pu venir ce scrupule d'universelle innocuité. La destinée de l'homme est de se faire moine, et le moine n'a plus de devoirs qu'envers lui-même. Il n'écrasera pas un insecte, n'arrachera pas un brin d'herbe; mais qu'on lui annonce que le feu est à la maison où il a laissé sa femme et ses enfants, il répondra comme le roi Nami qui vient de renoncer au trône de Mithilâ : « Heureux ceux qui ne considèrent plus rien comme leur appartenant! Que m'importe que

1) Pour ces deux traités dont M. Jacobi a donné le texte et la traduction, voir le *Bulletin* de 1889, t. XIX, p. 282.

2) C'est le deuxième des *Angas*, qui constituent la première section du canon et passent pour en être la partie fondamentale.

3) Hermann Jacobi : *Jaina Sûtras, translated from the Prakrit. Part II : The Uttarâdhyayana Sûtra. The Sûtrakritânga Sûtra*. Oxford, 1895. — Forme le volume XLV des *Sacred Books of the East*.

4) T. XXXIV, (1896), p. 95.

5) Une entre autres, qui rappelle de loin celle du gérant fidèle de l'Évangile.

Mithilâ soit en feu? Rien là-bas ne brûle qui soit à moi ! ' » Le bouddhisme a des exigences presque aussi dures et, au fond, n'est pas moins égoïste ; mais combien le renoncement y est pénétré d'une veine de tendresse complètement absente de cette littérature sèche et formaliste !

Dans une savante introduction, le traducteur a examiné divers points relatifs au jainisme primitif, tels que les rapports de la secte avec les anciennes écoles brahmaniques, notamment celle des Vaiçeshikas, questions sur lesquelles la compétence de M. Jacobi est probablement sans rivale en Europe. Il a aussi recueilli et discuté ce que les diverses littératures nous ont conservé en fait d'anciens témoignages, plus ou moins contemporains et parfois réciproques, sur quelques-unes de ces sectes, jainistes, brahmanistes et bouddhistes, et il en a conclu que le jainisme, à une époque très voisine de son début et dans ses grandes lignes, a déjà été à peu près tel que nous le montre la littérature canonique. A vrai dire, ces témoignages sont si rares et, sous leur apparente précision, d'une généralité si schématique et si vague, qu'ils ne nous mènent pas loin dans la direction des « grandes lignes ». En tout cas, ils ne nous apprennent pas grand'chose sur l'antiquité de ce canon, tel que nous l'avons; notamment s'il est antérieur ou non au grand schisme — dont l'époque est d'ailleurs contestée de part et d'autre, avec quatre siècles de différence! — des Çvetâmbaras, auxquels il appartient, d'avec les Digambaras qui le rejettent comme inauthentique. Sur la question d'antiquité, M. Jacobi est d'assez bonne composition : il ne professe pas à cet égard l'intransigeance de M. Rhys Davids, par exemple, au sujet du canon bouddhique; il donne comme son opinion personnelle et sous toutes réserves, que les *angas* sont très anciens ; que les autres traités du Siddhânta (comme les jainas appellent leur canon) ont été composés peu à peu pendant les premiers siècles qui ont précédé notre ère; mais que des additions et des altérations ont pu y être faites jusqu'à l'époque de la première compilation sous Devardhiganin, au milieu de notre VI[e] siècle. En présence de ces déclarations si modérées de la part d'un homme aussi compétent, j'aurais mauvaise grâce de répéter avec trop d'insistance que c'est la dernière de ces propositions qui me semble avoir le plus de poids.

Quant à la donnée que ces protestations des Digambaras apportent au débat, M. Jacobi l'écarte en reproduisant à nouveau, sur la façon dont le schisme se serait accompli, une théorie très ingénieuse, mais qui me paraît sujette à caution. A part quelques autres divergences entre les

1) *Uttarâdhyayana*, IX, 14.

deux sectes, la difficulté porte surtout sur la pratique de la nudité, que les Çvetâmbaras avaient plus ou moins abandonnée dès l'époque de la rédaction du canon, mais que les Digambaras ont continué à enjoindre comme nécessaire[1]. Or, il paraît certain que les jainas ont d'abord pratiqué la nudité : le canon affirme qu'elle a été pratiquée et prescrite par Mahâvîra, le 24e et dernier jina, qu'ils regardent tous comme leur fondateur immédiat. C'est même par là surtout que l'Église se serait distinguée des sectateurs de l'avant-dernier jina, Pârçva, que la tradition place deux siècles et demi avant Mahâvîra. Mais, en même temps qu'il prescrit la nudité, le canon actuel en dispense. Il a même conservé une légende, reproduite précisément dans l'un de nos deux traités[2], suivant laquelle Gotama, le premier disciple de Mahâvîra et Keçin, le chef des sectateurs de Pârçva, se seraient rencontrés à Çrâvasti et seraient tombés d'accord pour déclarer que cette divergence, ainsi que quelques autres, était sans importance. M. Jacobi reconnaît à cette légende un fond historique ; il croit en ce compromis et il y voit l'origine lointaine du schisme des Digambaras. Celui-ci se serait fait peu à peu, d'où la différence des dates données de part et d'autre : l'Église, presque dès l'origine, aurait renfermé deux partis qui, à la longue seulement, en seraient arrivés à la rupture ouverte : naturellement les Digambaras, en la quittant, auraient aussi rejeté un canon qui ne s'accordait pas avec leur rigorisme. J'avoue que tout cela me paraît bien compliqué ; que je ne crois guère à cette tolérance disciplinaire prolongée dans un milieu aussi ardent, où l'on attachait aux moindres actes une importance énorme, et que le compromis de Çrâvasti m'a tout l'air d'une plaidoirie apologétique tardive. J'en croirais plutôt les Digambaras, qui disent que l'Église, à un moment donné, s'est pervertie ; que, seuls, ils sont restés fidèles aux anciennes maximes ; que jusque-là, il n'y avait point de canon, mais seulement une tradition orale ; que le Siddhânta des Çvetâmbaras est postérieur à cette séparation, à quelque date qu'il faille la placer, et qu'il ne représente pas l'enseignement du maître. Ce serait un repère, bien faible et peu précis ; mais il faut se contenter de peu dans cette obscurité[3].

1) De là les dénominations des deux sectes : *Çvetâmbara* signifiant « vêtu de blanc », et *Digambara* « vêtu d'air ».

2) *Uttarâdhyayana*, XXIII.

3) On remarquera qu'il y a des discordances semblables dans la discipline bouddhique ; là aussi la vie ascétique apparaît taillée sur plusieurs patrons différents.

M. Leumann a tiré de cette littérature deux mémoires restés à l'état de torses et qui attendent leur achèvement. Dans l'un[1], il a fait pour l'*Âvaçyaka* ce qu'il avait déjà fait pour la *Daçavaikâlika*[2]. Comme ce dernier, l'*Âvaçyaka* fait partie de la dernière section du canon, celle des *mûlasûtras*, et, comme lui, contient des allusions plus ou moins explicites à des récits traditionnels, contes ou légendes, que les commentateurs se sont chargés de reproduire et de développer. Ce sont ces récits ou *kathânakas*[3], rédigés en prâcrit jaina, que M. Leumann a extraits de trois commentaires de l'*Âvaçyaka* (le texte même du traité paraît ne plus exister à l'état séparé), ceux de Haribhadra et de Çîlânka[4], qui sont du IXe siècle et la vieille *cûrnî*, de date incertaine, mais beaucoup plus ancienne. Il y a joint en outre les passages parallèles de deux commentaires appartenant à une autre section du canon : en tout cinq séries de textes parallèles, qu'il nous présente emboîtés dans celui de Haribhadra pris pour base, de façon à occuper le moins de place possible, avec toutes leurs omissions, additions, variantes et fausses leçons, et sans qu'il puisse se produire de confusion, si le lecteur veut bien y mettre de la peine. Mais il faudra qu'il en mette beaucoup ; car on devine à quel prix ce résultat a été obtenu : trois espèces de caractères, parenthèses et crochets, trois et même quatre sortes de sigles, astérisques simples, doubles, triples, multiples, sans compter les abréviations, les chiffres de renvoi affectés de conventions diverses et qu'il s'agit de ne pas confondre avec d'autres chiffres, bref tout un jeu de patience superposé à des textes très difficiles, qui se suivent sans rubriques ni sous-titres, avec une simple division chiffrée dont il faut deviner le sens. Ce sont d'excellents matériaux, où tout a été prévu et combiné en vue d'un double but, l'étude critique du contenu, c'est-à-dire des récits eux-mêmes, et l'étude de la langue et de ses altérations graduelles ; mais, pour pouvoir en faire usage, ceux mêmes qui sont rompus aux difficultés de ce prâcrit devront passer d'abord par une initiation laborieuse. Par un scrupule qui

1) Ernst Leumann : *Die Avaçyaka-Erzählungen, herausgegeben.* Leipzig, 1897. Forme le fascicule 2 du vol. X des *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes.*

2) Cf. t. XXIX (1894), p. 28.

3) M. Leumann en avait déjà publié plusieurs, notamment ceux qui sont relatifs aux divers schismes, *Ind. Studien*, XVII (1885), p. 91.

4) Du vieux manuscrit de ce commentaire de Çîlânka, la *Viçeshâvaçyakaṭîkâ*, M. Leumann a donné une édition en fac-similé photographique, dont je n'ai vu que des spécimens.

l'honore, M. Leumann, avant même d'être arrivé à mi-chemin, a interrompu l'impression de ses textes, afin de se procurer de nouveaux manuscrits. Une « vue d'ensemble de la littérature de l'Âvaçyaka » devant orienter « provisoirement » le lecteur sur ce domaine embrouillé, a été promise en post-scriptum, mais n'a pas encore paru, que je sache.

Le deuxième mémoire[1] n'est aussi qu'un fragment, une « première partie ». M. Leumann y étudie la légende du roi Bharata, qui est un des types de l'ascète chez les brâhmanes, chez les bouddhistes et chez les jainas. Le travail est ainsi la suite de ses précédentes enquêtes comparatives sur le stock légendaire commun à toutes ces littératures[2], et ce n'est même qu'à ce titre que la mention en est justifiée ici. Dans cette première partie, l'auteur n'examine en effet que les documents brahmaniques : il suit les diverses versions de la légende et les matières qui y sont connexes à travers le Véda, les Upanishads, le Mahâbhârata et les Purânas, et peut-être conclut-il un peu vite à l'existence d'une « Parivrâjaka Literatur », bien que le mot ait un sens plus élastique en allemand qu'en français. Il est assez probable que tout ou à peu près tout ce que l'ancienne tradition possédait en fait de *versus memoriales* et de fragments de récits, a été recueilli dans les œuvres que nous avons encore et que, s'il y a eu une perte, c'est celle d'un *sûtra*, d'un texte disciplinaire plutôt que légendaire, dont il est fait souvent mention et dont M. Leumann, si je ne me trompe, ne parle pas. Espérons qu'il ne tardera pas à nous donner la seconde partie des son travail : les documents bouddhiques dont il attendait la publication sont maintenant accessibles ; quant aux documents jainas, personne n'en est aussi bien pourvu que lui.

C'est encore une légende appartenant à ce fonds commun que l'« Histoire de Sanamkumâra », dont M. de Blonay a donné ici-même[3] la version jaina d'après un commentaire d'un écrit canonique. Mais le travail de M. de Blonay n'a rien de comparatif. C'est une simple traduction, sans éclaircissements, un peu trop littérale peut-être, mais générale-

1) Ernst Leumann : *Die Bharata-Saga. Erster Theil* : dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, XLVIII (1894), p. 65. — Cf. les observations de M. P. von Bradke, *Zur Bharata-Saga, mâyâ und amâyâ* ; ibidem, p. 498. M. P. de Bradke est un autre travailleur, consciencieux et modeste, qui a quitté prématurément l'arène : il est mort le 7 mars 1897, après une longue maladie.

2) Cf. t. XXIX (1894), p. 29.

3) T. XXXI (1895, p. 29. La légende, empruntée aux « Récits en Mâhârâshtri » de M. Jacobi, est, ainsi que les autres morceaux de ce recueil, tirée du commentaire de Devendra sur l'*Uttarâdhyayana*.

ment fidèle, en dépit de quelques à peu près inévitables et aussi de quelques méprises, celle-ci par exemple, qui est assez réjouissante. Quand le roi Sanamkumâra, pénétré de la vanité des choses, va renoncer au trône et au monde, M. de Blonay, entre autres apophthegmes en situation, lui prête celui-ci : « La propriété, c'est le vol ». Le mot peut paraître piquant, mais il n'est pas jaina du tout. Au point de vue jaina, le propriétaire n'est pas un voleur ; il est un volé ; *gaha* n'est pas ici l'acte de prendre, mais le fait d'être pris, et *gaho ceva pariggaho* signifie, avec un jeu de mots à peu près équivalent : « posséder est une possession ».

Ce genre narratif n'est pas toujours resté dans la dépendance des écrits canoniques. Il a été cultivé à part et a donné naissance à un grand nombre de recueils de toute dimension. Peu difficile dans ses choix dès l'origine, il l'est devenu de moins en moins, s'assimilant peu à peu toute sorte de matières profanes, fictions romanesques, contes facétieux, satiriques, grivois, au point de perdre complètement son ancien caractère hagiographique et même spécialement jaina. Le *Kathâkoça* anonyme et de date incertaine, traduit par M. Tawney[1], est encore un livre d'édification, basé en grande partie sur les commentaires canoniques, comme on peut le voir par les notes qu'y a ajoutées M. Leumann. Le lien est déjà beaucoup plus lâche dans l'*Antarakathâsamgraha* de Râjaçekhara (xiv[e] siècle), dont M. Pullé avait déjà donné des fragments[2], et dont il a repris depuis la publication dans une collection spécialement affectée aux « Conteurs jainas »[3] ; dans le *Kathâratnâkara* et dans l'*Upadeçataranginî*, dont il cite des extraits dans ce même travail. Quant à la *Bharatakadvâtrimçikâ*, quelque chose comme « Trente-deux capucinades », dont M. Aufrecht avait fait connaître six récits, auxquels M. Pavolini en a ajouté trois autres[4], c'est tout au plus s'il l'on peut deviner qu'elle est jaina. Il en est à peu près de même des contes publiés par M. Vinson[5], dont M. Mauss a rendu compte ici

1) C. H. Tawney : *The Kathâkoça ; or the Treasury of Stories, translated from Sanskrit Manuscripts* with Appendix containing notes by Prof. Ernst Leumann. London, 1895 (*Oriental Translation Fund*, New Series, II).

2) Cf. t. XXIX (1894), p. 29.

3) Francesco L. Pullé : *I Novellieri Jainici* ; dans *Studi Italiani di filologia indo-iranica*, I. Firenze, 1897.

4) P. E. Pavolini : *Bharatakadvâtrimçikâ* ; *ibidem*, p. 51. — Cf. T. XXIX (1894), p. 29.

5) J. Vinson : *Légendes bouddhistes et jainas, traduites du tamoul*, 2 vol. Paris, 1901.

même[1]. Ce sont là simplement des œuvres de littérature hindoue composées par des jainas, comme le sont aussi, dans un genre plus relevé, il est vrai, les poèmes jainas publiés dans la Kâvyamâlâ et dont la mention, décidément, serait déplacée ici.

Beaucoup plus caractéristique du jainisme et de première importance pour une partie de son histoire, sont certains *prabandhas* composés par des jainas, comme le *Prabandhacintâmaṇi* de Merutunga (commencement du xiv[e] siècle), œuvre aussi difficile à définir que le titre en est vague, quelque chose comme « la pierre philosophale des compositions », à la fois poème, chronique, recueil de biographies religieuses et littéraires, d'anecdotes, de contes et de légendes, mêlé de dissertations doctrinales, dont M. Tawney a entrepris la traduction[2], et une œuvre d'un caractère plus défini, mais plus singulier encore, à laquelle on chercherait vainement un pendant en dehors de l'Inde, le *Dvyâçrayamahâkâvya*, « le Grand poème à deux fins », dans lequel Hemacandra, le grand docteur du xii[e] siècle, s'est proposé à la fois de célébrer les rois Solankis du Gujarât et d'illustrer *sûtra* par *sûtra*, les règles de sa propre grammaire. Les vingt premiers chants, qui comprennent la chronique de la dynastie jusqu'à l'avènement de Kumârapâla (1143 A. D.) et visent la grammaire sanscrite, sont en sanscrit et n'existent encore qu'en manuscrit. Les huit derniers, qui glorifient le règne de Kumârapâla, l'élève et le protecteur de Hemacandra, et se rapportent à la partie prâcrite de la grammaire, sont en prâcrit. Séparés des vingt premiers, ils constituent le *Kumârapâlacarita*, « la Geste de Kumârapâla », et ont été édités récemment à Bombay[3]. Les premiers chants sont remplis de descriptions et de renseignements, précieux encore sous les oripeaux de cette poésie verbeuse, sur les sanctuaires et le culte du jainisme à une époque où il a été à son apogée ; les deux derniers contiennent une exposition doctrinale de la foi qui, en dépit de maint compromis de forme et de sur-

1) T. XLIV (1901), p. 145.

2) C. H. Tawney : *The Prabandhacintâmaṇi or Wishingstone of Narratives, composed by Merutunga Acârya. Translated from the original Sanskrit*, fasc. 1-2. Calcutta, 1899-1890 (*Bibliotheca Indica*). L'original a été publié à Bombay ; mais M. Tawney a eu constamment recours aux manuscrits.

3) Shankar Pâṇḍurang Paṇḍit : *The Kumârapâlacharita* (*Prâkrita Dvyâçraya Kâvya*), *by Hemachandra, with a Commentary by Pûrṇakalaçagaṇi*. Bombay, 1900. Le volume, qui forme le n° LX du *Bombay Sanskrit Series*, comprend en outre le 8[e] livre (partie prâcrite) de la Grammaire de Hemacandra (avec le commentaire de l'auteur), aux sûtras duquel chaque vers du poème contient des références souvent verbales et formant jeu de mots.

face avec l'hindouisme, est restée conforme à la vieille orthodoxie.

C'est aussi à cet âge mûr du jainisme, bien qu'il se donne pour une œuvre du v[e] siècle, qu'appartient le *Çatrunjayamâhâtmya*, « La glorification de la montagne sainte de Girnar ». Analysé avec de copieux extraits dès 1858 par M. Weber, cette chronique légendaire, où il y a beaucoup d'additions tardives, a été pendant longtemps, avec les deux publications peu autorisées de Stevenson, notre seul document sur les antiquités de la secte. Nous avons eu mieux depuis. M. Burgess n'en a pas moins été bien inspiré en publiant de nouveau le travail de Weber, auquel il a joint ses propres notes ainsi que l'analyse, fournie par M. Krishna Çâstri Godbole, des morceaux que Weber avait laissés de côté[1]. — Nous sommes encore redevables à M. Burgess d'une *Note*[2] dans laquelle il attire l'attention sur ce qu'on pourrait appeler le jainisme imaginaire, si l'autre n'avait pas tant de droits à la même épithète : sur les 720 jinas passés, présents et futurs des diverses régions, sur leurs signes et emblèmes, sur leurs assistants, sur les innombrables divinités élémentaires et autres, tout un monde de chimères curieusement classées et étiquetées, en majeure partie inconnues aux anciens livres et dont les jainas se sont enrichis à peu de frais, pour ne pas être plus pauvres que leurs rivaux. Les savants d'Europe ont peu touché à ces bizarres minuties; elles appartiennent pourtant à la pathologie religieuse et, à l'occasion, la connaissance en peut être utile à l'archéologue.

Tous les travaux qui viennent d'être énumérés, à l'exception de la liste des manuscrits de Strasbourg de M. Leumann, concernent les Çvetâmbaras. Pour les Digambaras, dont la littérature est encore très peu connue, je n'ai à signaler que la publication très soignée du texte du *Pañcatthiyasamgahasutta* par M. Pavolini[3]. C'est le premier de leurs anciens écrits qui ait été rendu intégralement accessible, et il faut félici-

1) *The Çatrunjaya Mâhâtmyam (A contribution to the history of the Jainas by Professor Albrecht Weber). Edited by James Burgess, LL. D*; dans l'*Indian Antiquary*, XXX (1901), p. 239 et 288.

2) Jas. Burgess : *Note on Jaina Mythology*; *ibidem*, p. 27.

3) P. E. Pavolini : *Il compendio dei cinque elementi (Pañcatthiyasamgahasuttam), I. Testo*. Firenze, 1901. Extrait du *Giornale* de la Société asiatique italienne, vol. XIV.

ter le savant italien du courage qu'il a eu de s'attaquer à cette tâche difficile. A proprement parler, ce titre de « Résumé (de la doctrine) des cinq essences » ne convient qu'à la première partie de l'opuscule, qui, seule, traite des *atthiyas* (en sanscrit, *astikâyas*) ou « essences »; la deuxième partie traite de la délivrance, du salut, et n'y a peut-être été jointe qu'après coup. Réunies, les deux parties portent aussi le titre de *Pavayanasâra* (en sanscrit, *Pravacanasâra*) ou, dans une recension un peu différente, de *Samayasâra*, signifiant l'un et l'autre « la quintessence de la loi », dont ces 173 stances en prâcrit digambara (sensiblement différent du prâcrit des Çvetâmbaras) résument en effet la métaphysique et la morale. Ces « essences », qui constituent tout ce qui existe, le monde sensible et le monde intelligible, ne doivent pas être confondues avec nos éléments; car elles comprennent des notions que nous ne sommes pas habitués à ranger dans une seule et même catégorie. Ce sont : les âmes, la matière, le bien et le mal, et l'espace. Le traité, très aphoristique bien qu'en vers, les définit, ainsi que leurs attributs, détermine leur domaine, leurs manières de se combiner sans se confondre, résume les sept sortes de propositions contraires et également possibles (*saptabhanga*) que, suivant la dialectique jaina, on peut affirmer d'elles et de leurs attributs. Autant que je puis voir, tout cela ne diffère pas sensiblement de la doctrine des Çvetâmbaras, qui connaissent les mêmes *atthiyas*. Ils en ajoutent, il est vrai, une sixième, le temps. Mais ce n'est là, ce semble, qu'une différence de forme. Pour les uns et les autres, les *atthiyas* sont en effet, non de simples abstractions, mais des substances, des *dravyas*, susceptibles d'attributs, de qualités. Or, pour notre traité aussi, le temps est un *dravya* et, par conséquent, un *atthiya*, puisqu'en dehors des *atthiyas*, il n'y a rien. Mais, sur ce point ainsi que sur d'autres, il convient d'attendre les éclaircissements et la traduction que M. Pavolini nous premet. Le petit résumé en sanscrit, emprunté au commentaire d'Amritacandra et très énigmatique lui-même, qu'il a placé en tête des stances prâcrites, est d'un médiocre secours pour qui n'a pas fait de la matière une étude spéciale. Le traité, avec plusieurs autres, est attribué à Kundakunda, de date incertaine. La tradition le fait contemporain du schisme et l'identifie même avec l'auteur du *Mûlâcara*, un de ces livres qui, chez les Digambaras, ont remplacé le canon primitif, suivant eux, irrémédiablement perdu. Mais, sur ce point encore, M. Pavolini nous donnera peut-être de nouvelles lumières.

Un instant on a pu croire, ces dernières années, que le voile qui nous dérobe cette littérature allait être levé. M. Padmarâja Pandit, de Ban-

galore, où il y a une importante communauté de Digambaras, avait annoncé la fondation d'un recueil mensuel qui, sous le titre de *Kâvyâmbudhi*, « l'océan des poèmes », devait être consacré à la publication des écrits de la secte. Malheureusement, pendant sa courte existence, le recueil a été trop fidèle à son titre ; il n'a guère donné que de la littérature courante, faite des lieux-communs de la poétique hindoue. Des sept poèmes commencés simultanément et dont aucun n'a été achevé, un seul aurait pu nous arrêter, une *Ekatvasaptati*, ou « soixante et dix (stances) sur l'Unité », c'est-à-dire sur la condition des âmes arrivées à la perfection, à l'état divin. Le poème n'a rien d'archaïque ; à une nuance près, c'est du Sânkhya théiste, c'est-à-dire du Yoga. L'auteur, un certain Padmanandideva, porte un nom qui est aussi un des surnoms de Kundakunda ; mais il n'a certainement que cela de commun avec le vieux docteur, à qui la tradition n'attribue que des œuvres en prâcrit et d'une tout autre allure. Le premier cahier du recueil est de septembre 1893 ; le sixième, où l'*Ekatvasaptati* est conduite jusqu'à la stance 51, est daté de février 1894 ; après quoi, je n'ai plus eu de nouvelles de « l'océan des poèmes ». Le cas est si fréquent dans l'Inde, qu'il y a de l'imprudence à s'engager là-bas dans les nouveautés et plus que de l'imprudence à les recommander à d'autres.

V

HINDOUISME

Quand, de la littérature de l'ancien brahmanisme, qui se rattache plus ou moins directement au Véda, on passe à celle de l'Inde sectaire, on constate aussitôt des différences nombreuses et profondes : sur le seul terrain religieux, par exemple, tout paraît changé à première vue ; ce sont d'autres dieux et un autre culte. Il n'est donc pas étonnant qu'on se soit obstiné longtemps à chercher une ligne de démarcation bien nette, une sorte de large et profond fossé entre les deux époques. Les premiers pionniers, les Jones, les Colebrooke, même encore Wilson, qui travaillaient dans l'Inde même, en communication constante avec leurs maîtres indigènes, ont été en général fort prudents à cet égard.

Mais, en Europe, au spectacle de notre propre histoire, avec ses divisions tranchées, on a montré moins de réserve : on a parlé — on parle encore parfois — de changements brusques, de luttes et de révolutions, qui auraient remué jusqu'au fond le cœur des masses. Ce n'est que peu à peu qu'on s'est aperçu que ces changements, si considérables à les considérer dans les termes extrêmes, se sont faits lentement ; que, d'une part, beaucoup de nouveautés sont plus anciennes qu'il ne paraissait d'abord et que, d'autre part, il y a eu d'étranges survivances ; que des choses très différentes ont pu être ainsi contemporaines et que, quand il y a eu succession, il y a eu aussi des intermédiaires ; qu'enfin, si ce passé a eu ses troubles, comme tout autre, si les corps militants des diverses églises n'ont pas toujours vécu en paix, il ne faut en aucun cas y transporter rien qui ressemblerait aux luttes du christianisme contre le paganisme ou contre l'islam.

Nulle part la justesse de ce point de vue ne se vérifie peut-être mieux que dans l'épopée, dans les deux grands poèmes du *Mahâbhârata* et du *Râmâyana*, qui, dans les précédents Bulletins, ont été toujours attribués au brahmanisme et qui, dans celui-ci, ont dû passer, pour des raisons tout extérieures et sans aucun inconvénient, dans le chapitre de l'hindouisme. L'un et l'autre, en effet, ils appartiennent aux religions sectaires, qui s'en sont nourries et s'en nourrissent encore, et, d'autre part, on ne saurait, sans violence, les séparer nettement de l'ancienne ; tous deux, le premier surtout, ils résument, à leur façon sans doute, un lointain passé et annoncent un futur qui, à bien des égards, est déjà un présent.

Pour le Mahâbhârata, à commencer par lui, j'ai à mentionner d'abord l'achèvement de la traduction anglaise due à Pratâpa Chandra Roy[1]. Le digne Hindou n'a pas eu la satisfaction d'en voir la fin ; les trois derniers livres publiés après sa mort, survenue en janvier 1895, sont au nom de sa veuve. Ce n'est qu'alors qu'on apprit officiellement ce que plusieurs savaient déjà, qu'il avait été l'inspirateur et le généreux soutien de l'entreprise, mais non l'ouvrier même de la traduction, et que celle-ci était presque entièrement l'œuvre de son collaborateur Kesari Mohan Ganguli, le traducteur, à peu près dans les mêmes conditions, de

1) *The Mahabharata of Krishna-Dvaipayana Vyasa, translated into English Prose*. Parts. I-C. Calcutta, 1883-1896. Cf. t. XXVII (1893), p. 285. — Je n'ai pas vu une autre traduction anglaise, commencée par M. Manmatha Nath Dutt, et qui ne paraît pas avoir dépassé le IIIe livre : *The Mahâbhârata translated literally from the Sanskrit Text*. Parts I-XI. Calcutta, 1895-1899.

la *Carakasamhitâ* et, depuis la mort de Çambhu C. Mookerjee, le directeur du *Reis and Rayyet*. Ce n'est ni un travail critique, ni une traduction savante; mais c'est une œuvre solide et utile, qui serait plus utile encore, si elle était pourvue d'un index. Dès le début, j'avais insisté auprès de M. Roy sur la nécessité de confectionner cet index, l'engageant à le préparer au cours même du travail, et lui indiquant comme modèle à suivre, celui de Hall pour son édition du Vishnu Purâna de Wilson. Il l'avait promis; mais, pour les Hindous, qui se servent des livres d'une autre façon que nous, un index est une *anukramani* et c'est une *anukramani*, en effet, une table des matières, qui nous est fournie à la fin de chaque livre. Cet instrument indispensable, que le brave Hindou n'a pas consenti à nous donner, il faut espérer que nous finirons par l'avoir, bien autrement méthodique et complet, de M. Sörensen, qui nous l'a promis, il y a bien trois ans[1]. C'est alors seulement que l'infini détail de cette immense encyclopédie sera à la disposition de tous les travailleurs.

En attendant, nous devons les meilleurs remerciements à M. le docteur Ballin, qui a eu le courage d'entreprendre la tâche passablement ingrate d'achever, après une interruption de trente ans[2], la très médiocre traduction de Fauche. Les deux volumes publiés jusqu'ici[3] comprennent les livres IX-XI et les quarante-six premiers chapitres du XII[e]. La nouvelle traduction, qui est continuée sur le même plan, mais avec addition de notes, n'est pas non plus irréprochable; elle a, par exemple, la malechance de débuter par un contre-sens (dans la stance d'invocation; ce n'est pas un legs de Fauche, car il revient sous une autre forme en tête des livres suivants); mais elle est décidément supérieure à l'ancienne, et le deuxième volume, où le texte commence à devenir très difficile, est en progrès marqué sur le premier. L'auteur, il est vrai, peut s'aider de la traduction anglaise; mais tout n'en indique pas moins chez lui une façon de travailler plus soigneuse que celle de son devancier. Que M. Ballin surveille davantage l'orthographe des noms propres,

1) *An Index to the Names in the Mahâbhârata, with short explanations. Compiled by S. Sörensen*, devant être publié par Williams et Norgate. Le prospectus est du commencement de 1899.

2) Le 10[e] volume de Fauche, publié après sa mort, est de 1870 et va jusqu'à la fin du VIII[e] livre, le *Karnaparvan*.

3) Docteur L. Ballin : *Le Mahâbhârata, IX, Çalyaparva, traduit du sanscrit*. — Le même : *Livres X, XI, XII, Sauptikaparva, Striparva, Çântiparva*. Paris, E. Leroux, 1899.

qu'il consulte, autrement encore qu'à travers la version de Pratâpa Chandra Roy, le commentaire de Nilakantha, dont le secours va devenir de plus en plus indispensable pour les difficultés techniques des livres XII et XIII, et, son œuvre achevée, il aura rendu un très grand service aux études indiennes en France.

Pour la critique du texte, où presque tout est encore à faire, M. Winternitz a donné, comme spécimens de la recension du sud de l'Inde, de copieux extraits du premier livre d'après deux manuscrits en caractère grantha, appartenant à la Société asiatique de Londres[1]. Il a soigneusement relevé les variantes, les transpositions, la division, qui est autre, les additions et les omissions qu'ils présentent par rapport à la vulgate. Parmi les omissions, deux surtout sont remarquables : celle de l'épisode de Ganeça écrivant le poème sous la dictée de Vyâsa, et celle de l'histoire de Çakuntalâ, qui lui paraissent autoriser du moins le soupçon que les deux épisodes, surtout le premier, qui manque aussi dans l'abrégé de Kshemendra, pourraient être des additions tardives[2]. De cet examen est né le projet de publier cette recension sous les auspices de l'Association internationale des Académies, projet que M. Winternitz a fait soumettre aux délégations réunies à Paris en 1901, et que celles-ci ont sagement ajourné. Avant de l'éditer, il s'agit de savoir si la recension existe, si elle ne doit pas en fin de compte, après l'inspection d'un grand nombre de manuscrits, se résoudre, comme les textes du Nord, en plusieurs branches et en une infinité de rameaux[3].

M. Cartellieri, en relevant les mentions et les réminiscences du

1) M. Winternitz : *On the South-Indian Recension of the Mahabharata*; dans l'*Indian Antiquary*, XXVII (1898), p. 67, 92, 122. — Cf. du même : *On the Mahâbhârata MSS. in the Whish Collection of the Royal Asiatic Society*; dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1898, p. 147. — La substance de ces deux mémoires avait déjà fait l'objet d'une communication de M. Winternitz au Congrès des Orientalistes de Paris, 1897, qui n'est pas reproduite dans les *Actes* du Congrès. — Dès 1893, l'éditeur de la *Parâçaradharmasamhitâ*, M. Vâman Çâstrî Islâmpurkar avait signalé l'existence, dans un manuscrit du Sud, de vingt-trois chapitres du XIVe livre, qui ne se trouvent dans aucun des textes imprimés.

2) Cf. du même : *Ganeça in the Mahâbhârata*; *ibidem*, p. 380, et les objections de Bühler, *ibidem*, p. 631.

3) Cf. à ce sujet les observations de M. J. Kirste : *Zur Mahâbhâratafrage*; dans la *Wiener Zeitschrift*, XIV (1900), p. 214. M. Kirste pense que le plus urgent serait d'avoir une édition critique de la vulgate avec les commentaires. Mais ceci même est un projet qui ne serait pas mûr de sitôt, du moins si l'on entendait que le travail se fît de façon à être fait une fois pour toutes.

grand poème chez Subandhu et chez Bâna, a montré que ce dernier encore, au VII[e] siècle, lisait un texte qui, sur certains points, paraît avoir différé sensiblement de ce que nous avons[1]. — M. Ludwig qui a longuement collationné les textes imprimés du Mahâbhârata, a signalé de son côté un bon nombre de variantes, de fausses leçons, d'incohérences, d'interpolations plus ou moins probables[2]; sur le premier chant notamment, il s'est livré à un jeu de découpure et de combinaison plus ingénieux que convaincant[3]. — L'abrégé du Kashmirien Kshemendra, la *Bhâratamañjarî*, dont le témoignage est si précieux pour l'économie générale du poème à une époque relativement ancienne, puisqu'il est de la première moitié du XI[e] siècle et, par conséquent, antérieur de beaucoup à tous les commentaires venus jusqu'à nous, a été éditée fort convenablement dans la *Kâvyamâlâ* de Bombay[4]. — Enfin de nouvelles informations nous ont été données sur une autre version moins abrégée, précieuse elle aussi et remontant également au XI[e] siècle, le Mahâbhârata en vieille prose javanaise. M. Juynboll en avait publié naguère les livres XV-XVII[5]; M. Hazeu vient d'en examiner de nouveau à notre profit le livre I, de structure beaucoup plus compliquée et, par là, plus intéressant pour l'étude comparative, que les maigres livres de la fin du poème[6].

1) W. Cartellieri : *Das Mahâbhârata bei Subandhu und Bâna*; dans la *Wiener Zeitschrift*, XIII (1899), p. 214. M. Cartellieri commence par établir que, pour les Hindous d'alors, le Mahâbhârata était bien un *kâvya*, un poème. En présence de certaines exagérations récentes en sens contraire, l'observation n'était peut-être pas superflue.

2) Lettre à M. Sewell, dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1898, p. 379, et *Interpolation im Râjasûya und Jarâsamdhaparva* (*Sabhâp.* XII u. flg.) *des Mahâbârata* : dans les *Actes* du Congrès des orientalistes de Rome, 1899. M. Ludwig n'écrit pas la prose de Goethe; mais ici, par dessus le marché, on l'a imprimé avec une incorrection désespérante.

3) A. Ludwig : *Ueber den anfang des Mahâbhârata Adiparva I-CVIII*; dans les *Sitzungsberichte* de la Société royale des sciences de Bohême, Prag, 1899.

4) *The Bhâratamañjarî of Kshemendra*. Edited by Mahâmahopâdhyâya Pandit Çivadatta and Kâçinâth Pândurang Parab. Bombay, 1898. — Jusqu'ici nous n'avions que les analyses très soignées de M. Kirste dans *Indian Studies*, n° II. Cf. t. XXVII (1893), p. 287.

5) Cf. t. XXIX (1894), p. 64. — Il a ajouté depuis des extraits d'une traduction en vers du XV[e] livre : *Eene oud-javaansche poëtische omwerking van het Açramavâsaparvan*; dans les *Bijdragen* de l'Institut royal de La Haye, L (1899), p. 213. Cf. aussi, pour d'autres remaniements, son article : *Bijdrage tot de kennis der Oudjavaansche letterkunde*; ibidem, LI (1900), p. 102.

6) Dr. G. A. J. Hazeu : *Het oud-javaansche Adiparwa en zijn Sanskrit-Origineel*; dans la *Tijdschrift* de la Société des sciences et arts de Batavia, XLIV

De cet examen très détaillé, il résulte qu'à Java, dès le XI[e] siècle au plus tard, on avait un Mahâbhârata très semblable à celui dont Kshemendra s'est servi à peu près à la même époque au Kashmir (entre autres omissions communes, il y a celle de la dictée faite à Ganeça); que cette recension javanaise était plus courte que celle des manuscrits du sud de l'Inde, laquelle, à son tour, paraît être moins développée que les textes, parfois divergents, imprimés à Calcutta et à Bombay; mais, fait singulier et sur lequel M. Hazeu a le premier, si je ne me trompe, appelé l'attention, que toutes ces recensions, celle de Java comprise, présentent en somme, pour le nombre de vers assigné à chaque livre (dans le résumé inséré au I[er] livre et intitulé *Parvasangraha*), à peu près les mêmes chiffres, sans qu'aucune d'elles n'y satisfasse, toutes, même les plus développées, se trouvant sous ce rapport en déficit. Il y avait donc de ce chef, dès le XI[e] siècle et sans doute bien auparavant, des chiffres traditionnels qui, dès lors, ne se justifiaient plus et qui sont à mettre à côté du chiffre total de cent mille distiques attesté dès le V[e] siècle. Ce ne sont là, sans doute, que des résultats en partie encore provisoires; mais, dès maintenant, ils donnent une idée de la complexité des problèmes que soulève la constitution d'un texte critique du Mahâbhârata.

Il va sans dire que nous en trouvons tout autant et de non moindres, en passant de la critique du texte à la question, d'ailleurs plus ou moins connexe, de la genèse du poème. Quant et comment a été construite cette vaste machine, formée de matériaux de tout âge, de provenance, de nature, de qualité très diverses, encombrée d'épisodes à peine reliés au sujet principal, dont plusieurs sont à eux seuls des poèmes et dont l'un dépasse en étendue l'*Iliade*, l'*Odyssée* et l'*Énéide* placées bout à bout? Longtemps on a pensé qu'elle s'était faite en quelque sorte d'elle-même, s'amassant lentement, à travers les âges, autour d'un noyau primitif; on y a distingué des couches successives; on l'a débitée en tranches et, finalement, en petits morceaux; le dernier terme du procédé a été atteint dans l'ouvrage de M. Adolf Holtzmann. J'ai résumé alors, ici même [1], cette théorie et indiqué comment elle s'est

(1901), p. 289. — Des travaux antérieurs, je rappellerai seulement ceux de van der Tuuk : *Inhoudsopgave van het Mahâbhârata in't Kawi*, avec les additions de Kern; dans les *Bijdragen* de l'Institut royal de La Haye, 3[e] série, t. VI (1871), et de Kern : *Over de oud-Javaansche vertaling van het Mahâbhârata*, dans les *Verhandelingen* de l'Académie des sciences d'Amsterdam, 1877.

1) Cf. t. XXVII (1893), p. 286. — Depuis, M. Holtzmann a complété l'ouvrage en trois autres volumes, qui sont consacrés à l'analyse et à la bibliographie du poème et de son supplément le *Harivamça* (manuscrits, éditions, tra-

effondrée, en partie du moins, sous le poids de ses évidentes exagérations. En montrant qu'au VIIe siècle le Mahâbhârata était une œuvre didactique, revêtue de l'autorité d'un dharmaçâstra, que, dès le Ve, il passait pour contenir cent mille distiques et que, par conséquent, les innombrables athétèses proposées par Holtzmann et tout son système d'additions énormes et tardives étaient inadmissibles, Bühler avait prudemment écarté la question d'origine. Le problème qu'il avait ainsi reculé, le P. Dahlmann a entrepris de le résoudre, dans deux ouvrages qui ont eu, l'un et l'autre, un grand retentissement et dont l'effet sur la critique du Mahâbhârata n'est pas près d'être épuisé[1].

Il est difficile de rendre justice en peu de mots aux écrits déjà nombreux du P. Dahlmann. Ce qui frappe d'abord, c'est la verve et l'entrain de l'auteur, sa puissante imagination servie par une dialectique d'une rare souplesse ; c'est ensuite l'ampleur du plan et la richesse de l'information. Mais on s'y oriente malaisément, car cette richesse est en quelque sorte divergente. On dirait que, pour le P. Dahlmann, tout est dans tout ; sans cesse s'ouvrent de nouvelles pistes, sur une hypothèse vient aussitôt s'en greffer une autre, la première devenant fait acquis, et le cercle va toujours s'élargissant. Ou bien, s'il se resserre, si les lignes arrivent tout de même à converger et à se joindre, c'est grâce parfois à de brusques détours, à des partis pris subtils ou violents, qui achèvent de dérouter. On ne sait pas toujours bien si l'on est avec lui ou contre lui ; car la discussion, fréquemment nuageuse, est conduite le plus souvent sur le ton oratoire, et le procédé ordinaire en est l'amplification avec tous ses entraînements : on est parti d'accord et, bien avant d'être arrivé, on s'aperçoit qu'on est depuis longtemps distancé. Ces défauts, déjà très sensibles dans le premier ouvrage du P. Dahlmann, s'accusent avec plus de force dans le second (qui, bien que d'étendue presque égale, n'ajoute rien de bien essentiel au premier) et dans d'autres encore que nous aurons à mentionner plus loin. Il en résulte, à la lecture, une

ductions, abrégés, imitations) : II. *Die neunzehn Bücher des Mahâbhârata*. Kiel, 1893. — III. *Das Mahâbhârata nach der nordindischen Recension*. 1894. — IV. *Das Mahâbhârata im Osten und Westen*. 1895 ; les quatre volumes portent le titre commun : *Das Mahâbhârata und seine Theile*. Sans abandonner sa thèse, l'auteur l'a tempérée en ce qu'elle avait de trop manifestement paradoxal. L'ensemble, d'une minutie parfois excessive, est un répertoire précieux de renseignements de toute sorte sur le Mahâbhârata.

1) Joseph Dahlmann S. J. : *Das Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch*. Ein Problem aus Altindiens Cultur-und Literaturgeschichte. Berlin, 1895. — *Genesis des Mahâbhârata*, Berlin, 1899.

grande admiration pour le savoir et le talent de l'auteur, mêlée d'un bout à l'autre d'un sentiment de malaise ; il en résulte aussi, le livre une fois fermé, la quasi impossibilité d'en résumer en peu de mots le contenu.

De cet ensemble touffu de spéculations, se dégage pourtant un premier résultat qui, je l'espère, sera durable : le P. Dahlmann a parfaitement établi — et c'est le très grand service qu'il aura rendu — je ne dirai pas l'unité, ce serait trop accorder, mais l'uniformité du Mahâbhârata. Désormais, il ne sera plus permis, je l'espère du moins, de reconstruire un poème çivaïte, puis un poème vishnouite, puis quelques autres encore, ni même de prétendre dégager le récit proprement dit de sa gangue didactique. Tous les personnages du Mahâbhârata sont indistinctement sermonneurs et ne manquent pas une occasion de monter en chaire. A l'état brut, les matériaux ont pu être de provenance diverse, mais ils ont été refondus au même creuset et se font suite ici dans une inextricable confusion dont l'esprit hindou s'est d'ailleurs de tout temps accommodé. Essayer, par une série de découpures et de combinaisons, de leur rendre une forme distincte, c'est risquer presque à coup sûr de créer des monstres qui n'ont jamais existé. Sans doute on distingue encore des soudures et certains livres du poème actuel sont comme de simples tiroirs : il n'y a pas de raison, par exemple, pour que le *Vanaparvan*, qui compte plus de dix-sept mille distiques, ne soit pas beaucoup plus long, et nous avons de la chance, que le *Çañtiparvan* et l'*Anuçâsanaparvan*, qui forment à eux deux un seul épisode entièrement didactique de plus de quarante-trois mille vers, n'aient pas été portés au double ; je n'en suis pas moins persuadé que le Mahâbhârata a toujours eu un Vanaparvan et un Çañti-Anuçâsanaparvan. Même sur ces points, où le désir d'ajouter s'est certainement donné pleine carrière, il convient d'être prudent et de ne pas s'aventurer au delà des limites qui nous sont ou nous seront tracées par la critique du texte. En somme, nous pensons donc, avec le P. Dahlmann, que tous ces éléments d'âge, de provenance et de nature diverses ont été remaniés et groupés autour d'une légende centrale, non pas, sans doute, par un seul auteur, mais par un groupe d'hommes, par une corporation s'inspirant d'un même esprit, qui, tant bien que mal, les a revêtus d'un vernis uniforme, et cela, dans un laps de temps qui, pour nous, à la distance où nous sommes placés, peut être compté comme une seule et même époque. Seulement, pour la limite de temps comme pour la détermination du contenu, nous serrerons les cordons un peu moins que

le P. Dahlmann, nous rappelant que nous n'avons point de chronologie pour cette période et qu'il n'est presque pas une seule œuvre ancienne, même à l'époque où elles ont cessé d'être anonymes, qui ne nous soit parvenue en plusieurs recensions.

Un autre point sur lequel je suis d'accord avec le P. Dahlmann, c'est que ce noyau central a été, dès l'origine du poème, la légende des Pâ*nd*avas (et de Krish*n*a). Sans la colère d'Achille, il nous resterait une épopée, les combats autour de Troie; sans la légende des Pâ*nd*avas, nous n'aurions que des fragments épars, une poussière épique, mais point de poème imaginable, point de Mahâbhârata. Mais, à partir de là, nous nous séparons de plus en plus : le P. Dahlmann poursuit ses raisonnements, les appliquant au poème actuel, quand depuis longtemps, selon moi, il est en pleine préhistoire.

Ce poème actuel, rédigé en sanscrit par des brahmanes, qui est une sorte d'encyclopédie et qu'on a pu à bon droit assimiler à un dharmaçâstra, est en même temps, selon lui, un vrai poème épique, national et populaire. Les premiers points sont évidents ; j'accorde aussi le dernier, mais non pour le poème dans sa forme actuelle, écrit dans un idiome savant et encombré de son immense bagage didactique. Même dans l'Inde, je n'imagine pas ceux qui ont créé cette belle légende la défigurant eux-mêmes à ce point. Cette légende, inconnue à l'ancienne littérature, ce qui paraît incontestable, aurait été inventée de toute pièce, ou peu s'en faut, par les rédacteurs, ce qui l'est beaucoup moins, les brahmanes ayant toujours su ignorer ce dont ils n'avaient pas d'intérêt à se souvenir. Dans le Mahâbhârata même, ne faut-il pas fermer les yeux pour ne pas voir maintes allusions au bouddhisme, et pourtant n'y sont-elles pas voilées si discrètement que le P. Dahlmann a pu les nier? Mais il y a plus : cette légende, dans plusieurs de ses traits essentiels et dans beaucoup de détails secondaires, est en contradiction flagrante avec les doctrines les plus formelles des brahmanes. Pour le P. Dahlmann, qui n'a pas reculé devant ce *salto mortale*, c'est une raison de plus pour que les rédacteurs brahmanes les aient inventées : ils entendaient ainsi mettre en évidence d'autres doctrines. S'il est tant question, dans le poème, de rapts et d'enlèvements, si les protagonistes, pendant plusieurs générations, sont des fils putatifs, si les Pâ*nd*avas, les champions du dharma, n'ont qu'une femme à eux cinq, ce qui est le comble de l'abomination pour toute la tradition brahmanique, il ne faut pas voir là un vieil héritage légendaire ; c'est simplement que les rédacteurs ont voulu illustrer une forme archaïque du mariage, insister sur la

sainteté du *niyoga* ou lévirat, pourtant blâmé déjà dans les plus anciens textes et absolument condamné dans les formes où il est pratiqué ici, ou bien encore exalter le droit d'aînesse et le régime de la famille indivise, auxquels les codes ne paraissent pas tenir davantage. Mais, tout cela accordé, quel aurait été l'auditoire de ce poème populaire rédigé en une langue si peu intelligible aux masses? Pour trouver cet auditoire, il ne s'agit que de vieillir suffisamment la rédaction. Le P. Dahlmann veut bien ne pas remonter plus haut que le ve ou le vi^e^ siècle avant notre ère, jugeant que c'est assez. Cela même est douteux; car la tradition bouddhique n'a probablement pas tout à fait tort en affirmant que le Buddha, en ce temps-là, prêchait en mâgadhî. Quoi qu'il en soit, ce ne sont plus seulement certains éléments du poème, ce qui serait chose assez probable, c'est le poème entier, dans sa rédaction actuelle, épico-didactique, *als Epos und Rechtsbuch*, que nous devons accepter ainsi comme un document prébouddhique. A cela on répond en rappelant les nombreuses données d'apparence moderne qui, comme les « témoins » dans une couche géologique, sont incrustées dans les parties du poème, telles que les fréquentes mentions de peuples étrangers impliquant un horizon géographique autre que celui de l'Inde au ve ou au vi^e^ siècle. Les données de cette nature ne sont pas sans importance même pour ceux qui ne sont pas intransigeants sur le chapitre des corruptions et des interpolations; mais elles auraient dû compter double, il semble, pour le P. Dahlmann[1], qui répéterait volontiers, à propos du Mahâbhârata, le propos prêté à

1) Il n'y touche pas même dans le premier ouvrage et, dans le second, il s'en débarrasse en un tour de main. Suffit-il vraiment, pour écarter l'objection des Yavanas et des Çakas représentés comme prenant part aux luttes de l'Inde, de rappeler, ce que j'avais fait du reste moi-même, que des Indiens ont combattu à Marathon? J'avais rappelé aussi que, parmi ces peuples, figuraient les Parthes, les Chinois et les Mongols, en ajoutant expressément que je n'attachais pas grande importance à quelques-uns de ces noms (car il faut compter avec les corruptions et les interpolations toujours possibles). Sur quoi, le P. Dahlmann me demande si je ne sais pas que Mudgala est un vieux nom dans l'Inde. Sans doute, je le sais; mais est-ce comme nom de peuple qu'il est vieux? Ailleurs, j'avais noté que de certaines données dans Pâṇini (ce qui, pour moi, n'implique pas une date) on pouvait conclure à l'existence, en ce temps, d'un Mahâbhârata (de forme et de langue d'ailleurs parfaitement indéterminées) à tendance sectaire, krishnaïte. Le P. Dahlmann voit là que je lui accorde que, dès le commencement du ive siècle avant notre ère, le Mahâbhârata était une *smriti*. Mais pas du tout!

Virgile au sujet d'Homère, qu'il est plus difficile de lui prendre un vers que d'enlever à Hercule sa massue.

Voilà, sur une seule question, de bien longs propos. Mais il fallait indiquer du moins quelques-unes des raisons qui m'empêchent d'accepter les théories, si laborieusement édifiées par le P. Dahlmann, sur l'origine et la pré-histoire du Mahâbhârata. De l'une et de l'autre, nous savons peu de chose, et la dernière nous échappe d'autant plus que, selon moi, ainsi que j'ai eu l'occasion de le dire ailleurs et ici même[1], ce n'est pas en sanscrit, mais en prâcrit qu'il faudrait pouvoir la chercher. C'est là une vue qui n'a pas l'approbation de M. Jacobi et qu'il a combattue à nouveau dans un article très ingénieux, comme tout ce qu'il fait[2]. Il trouve qu'elle aboutit à toute sorte d'absurdités (*Ungereimtheiten*), opinion que, naturellement, je ne partage pas. Au fond, ce qui nous sépare, M. Jacobi et moi, c'est qu'il a ou pense avoir la carte exacte de ce pays, tandis que moi, je l'avoue, j'y vois trouble. Il est amené ainsi à faire état de données qui ne me touchent pas. Je ne suis pas touché par des arguments comme celui qu'il tire de la métrique, qui s'est développée en sanscrit, comme le prouvent les noms sanscrits des mètres. Je n'en suis pas touché, d'abord, parce que je ne sais pas où et quand ces noms ont été inventés; ensuite, parce que je n'entends pas du tout nier l'existence d'une ancienne poésie sanscrite sur des sujets didactiques ou légendaires, ou même plus ou moins profanes, s'il y a eu quelque chose de profane dans l'Inde ancienne. Ma thèse est beaucoup plus simple et se réduit à un petit nombre de considérations. A la question : en quelle langue a pu être créée et vraiment chantée, à une époque où le sanscrit n'avait pas encore tout accaparé (les inscriptions le prouvent), une poésie que, sous son costume d'emprunt, on sent encore toute pénétrée de la sève nationale et populaire, poésie dont le sujet est étranger au vieux fond brahmanique, que les brahmanes ne revendiquent pas comme leur appartenant (encore dans la légende actuelle, Vyâsa ni même Vâlmîki ne sont de vrais brahmanes), qu'ils avouent au contraire être l'apanage d'une corporation de bardes professionnels, les *sûtas*, cochers ou écuyers des rois et des grands, dont le sanscrit, apparemment, n'était pas plus la langue qu'il n'était celle de leurs maîtres, poésie enfin qui était intimement liée à la propagande d'une religion

1) T. XXVII (1893), p. 289.

2) H. Jacobi : *War das Epos und die profane Litteratur Indiens ursprünglich in Prâkrit abgefasst?* dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, XLVIII (1894), p. 407.

sectaire, très voisine du bouddhisme, en principe et à son origine, presque aussi hostile que lui au ritualisme brahmanique? — je réponds: En une langue populaire, en prâcrit, et tant qu'on ne m'aura pas démontré que ceci aussi est une absurdité, je dormirai en repos[1].

Les théories du P. Dahlmann ont, naturellement, soulevé de nombreuses polémiques. En fait d'articles plus étendus, je ne mentionnerai que ceux de M. Winternitz, qui les a attaquées sur le terrain du droit[2], de M. Hopkins, dont le point de vue reste à peu près celui de M. Holtzmann, le départ du vieux et du neuf[3], de M. Jacobi, dont les idées, pour le fond, se rapprochent beaucoup de celles du P. Dahlmann, mais en diffèrent sur un grand nombre de points de détail[4]; j'ai moi-même examiné longuement le premier des deux ouvrages dans le *Journal des savants*[5]. Entre les deux, le P. Dahlmann lui-même, considérant ses conclusions comme des résultats acquis, comme « fondées sur le granit », les a appliquées avec son entrain ordinaire à un nouveau problème, la genèse et l'évolution de la conception du Nirvâna[6]. En tête, naturellement, il place la description du Nirvâna tel qu'il se dégage du Mahâbhârata, le document pré-bouddhique par excellence : c'est l'absorption dans le brahman. La description est bien faite et, comme le P. Dahlmann, je crois que l'épopée nous a conservé en effet certains traits d'une très ancienne philosophie religieuse, à laquelle le bouddhisme a dû pour le moins autant qu'au Sânkhya technique. Mais l'expression en est peu

1) Cette thèse n'est pas non plus en conflit avec les conclusions auxquelles est arrivé M. S. Sörensen : *Om Sanskrits Stilling i den almindelige Sprogudvikling i Indien, avec un résumé en français* ; dans les *Mémoires* de l'Académie royale de Danemark, Copenhague, 1894. Elle ne suppose nullement que le sanscrit fût une langue morte ; c'était une langue savante. Au dessous d'elle et au dessus du dialecte populaire, M. Sörensen admet, comme « langue usuelle », un sanscrit incorrect. Quelque chose d'approchant s'est vu, en effet, et se voit encore dans l'Inde, et s'est aussi vu ailleurs ; mais faut-il faire du latin de cuisine une langue usuelle?

2) M. Winternitz : *Notes on the Mahâbhârata, with special reference to Dahlmann's Mahâbhârata* ; dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1897, p. 713.

3) E. Washburn Hopkins : *The Bhârata and the Great Bhârata* ; dans le *Journal* de la Société américaine de philologie, 1898.

4) Dans les *Gelehrte Anzeigen* de Göttingue, 1896, n° 1 et 1899, n° 11.

5) Avril, juin, juillet, 1897.

6) Joseph Dahlmann S. J. : *Nirvâna. Eine Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus*. Berlin, 1896. — Cf. l'article de M. Jacobi dans les *Gelehrte Anzeigen* de Göttingue, 1897, n° 4.

précise et plus que suspecte : ce n'est, en effet, qu'une mixture *a posteriori* du Vedânta et du Sânkhya, dont l'un a fourni la substance et l'autre la nomenclature. Dériver de là toute la spéculation de l'Inde, c'est abuser. Faut-il ajouter que l'exposition eût gagné à être plus sobre, moins orchestrée [1] ?

Après ces travaux qui ont porté sur l'ensemble du Mahâbhârata[2], je passe aux recherches de détail. M. l'abbé Roussel a continué ses études sur la théologie du grand poème[3]. — M. Sauer a fait une tentative malheureuse de retrouver Bhima dans divers héros de l'épopée germanique[4]. — Dans une notice qui a été reproduite ici même[5], M. Serge d'Oldenbourg a ajouté de nouvelles rencontres entre la fable épique et les écrits bouddhiques, à celles qu'avait déjà signalées le P. Dahlmann. — J'ai déjà mentionné plus haut (p. 180) le travail de M. Leumann sur la légende de Bharata, en partie d'après les données du poème. — M. Jakson pense retrouver dans un passage du IIIe livre, un écho de la vieille conception indo-iranienne de l'âge d'or sous le règne de Yama[6]. C'est douteux, car on peut tout aussi bien y trouver le contraire.

1) Cette « Étude pré-bouddhique » m'a fait remettre la main sur un autre ouvrage du P. Dahlmann : *Buddha. Ein Culturbild des Ostens*. Berlin, 1898 dont la place eût été dans le Bulletin du bouddhisme, où il a été malheureusement omis par suite d'un accident, la perte de mes notes contenant toute la bibliographie du sujet, qu'il m'a fallu reconstituer de souvenir, tant bien que mal. Le livre, qui a la forme de trois conférences (de la bonne mesure et qui suppose un auditoire robuste, 216 pages in-8), est une étude brillante sur l'ensemble du bouddhisme, origines, épanouissement et décadence. Le tempérament oratoire de l'auteur, son goût pour l'amplification et les formules abstraites s'y donnent large carrière ; le bouddhisme y est traité selon la méthode que Pascal appliquait à l'homme, d'abord tout en lumière, puis tout en noir. Le livre est ainsi comme une vaste antithèse, qui ne laisse pas d'inquiéter ; mais il est bien documenté.

2) Je ne puis rien dire, ne l'ayant pas vu, de l'ouvrage considérable que M. Hopkins a consacré à l'ensemble de la question du Mahâbhârata dans les *Yale Bicentennial Publications : The Great Epic of India, its Character and Origin*. New York, 1901.

3) *Les idées religieuses du Mahâbhârata, Adiparvan* ; dans le *Muséon*, 1894 (cf. t. XXVII, 1893, p. 286).

4) W. Sauer, *Mahabharata und Wate. Eine indogermanische Studie*. Stuttgardt, 1893.

5) T. XXXVIII (1893), p. 342 : *A propos du Mahâbhârata dans la littérature bouddhique*.

6) A. V. Williams Jackson, *On Mahâbhârata III, 142, 35-45, an echo of an old Hindu-Persian legend* ; dans le *Journal* de la Société orientale américaine, XVII (1896), p. 185.

— M. Hopkins a fait une soigneuse étude des pratiques du Yoga, telles qu'elles sont mentionnées ou décrites dans les Upanishads et dans le Mahâbhârata[1]. Ces mentions sont rares et sommaires dans les portions narratives, fréquentes au contraire et riches en termes techniques dans les parties didactiques, ce qui, à première vue, paraît assez naturel. Mais M. Hopkins, qui est presque aussi expert que M. Holtzmann dans l'art de découper le poème et qui sépare par un long intervalle ce qu'il appelle la vraie et la fausse épopée, *the true epic and the pseudo-epic*, voit dans le fait la preuve d'une systématisation tardive de ces pratiques, ce qui semble risqué, d'autant plus risqué qu'il admet lui-même que les pratiques sont très anciennes. — Enfin, à M. Ludwig, nous devons deux mémoires, plus un troisième à mentionner plus loin, difficiles à résumer sans leur faire tort, car ils valent surtout par la richesse du détail. Dans le premier, il discute le fond mythique du poème[2], qui, selon lui, est la lutte des saisons, le triomphe du printemps sur l'hiver. Dans le deuxième, il cherche quelle peut avoir été la « pensée maîtresse » du Mahâbhârata[3], et me laisse cherchant, à mon tour, quelle peut avoir été la sienne. D'abord il doute qu'il y ait dans le poème une « pensée maîtresse » ; puis il montre qu'elle n'est pas dans la conception du *dharma*, du droit, qui est étrangère au sujet principal, ni dans une thèse historique, le Mahâbhârata n'étant historique que dans certains accessoires, et, finalement, il renvoie à des idées demeurées sans écho, dit-il, qu'il a exprimées dès 1884. Que ne les a-t-il formulées une fois de plus et, cette fois, plus clairement[4] ?

1) E. Washburn Hopkins : *Yoga-technique in the Great Epic* ; ibidem, XXII, (1901), p. 333.

2) A. Ludwig : *Ueber die mythische grundlage des Mahâbhârata* ; dans les *Sitzungsberichte* de la Société royale des sciences de Bohême. Prag, 1895.

3) Du même : *Ueber den grundgedankem des Mahabhârata* ; ibidem, 1900.

4) Ce renvoi, je suppose, est à son mémoire dans les *Abhandlungen* de la Société royale des sciences de Bohême : *Ueber das verhältnis des mythischen elementes zur der historischen grundlage des Mahâbhârata*. Prag, 1884, qui, lui aussi, est une sorte de macédoine. C'est avec beaucoup d'hésitation que je crois pouvoir le résumer ainsi : il y a, dans le Mahâbhârata, une mythologie du soleil et des saisons, dans laquelle sont fondus des souvenirs historiques plusieurs fois remaniés. En fait de « grundgedanken », nous voilà bien avancés. Pourquoi ne pas dire de suite qu'il n'y en a pas ? A moins que ce ne soit tout bonnement le sujet principal, la guerre des Pâṇḍavas ; mais ce serait sans doute trop simple.

Pour le *Râmâyana*, la moisson a été moins abondante. Sauf deux traductions, que je n'ai pas vues et que je ne mentionne que pour mémoire[1], je n'ai à signaler que des travaux de détail ou, du moins, de moindre étendue. Dans une thèse de doctorat, qui est une sorte de supplément au grand travail de M. Jacobi sur le Râmâyana[2], M. Wirtz a donné l'analyse détaillée de la recension occidentale du poème et la classification des manuscrits qui la représentent[3]. — M. Jacobi lui-même a montré par de nouveaux exemples quelles épurations il faudrait, selon lui, faire subir au poème, afin de restituer l'œuvre de Vâlmîki[4]; pour les chapitres 30-34 du IV[e] chant, il a même pratiqué l'opération et publié le texte continu ainsi restitué : de six cents vers environ, il en reste juste cent dix-sept. Toutes ces athétèses sont admirablement motivées; quelques-unes ont en outre l'appui des sommaires insérés dans le corps du poème. J'espère néanmoins, pour des raisons que je ne veux pas répéter ici (obscurité de l'histoire et de la pré-histoire du poème, cf. plus haut, p. 193), qu'on ne nous donnera pas de sitôt une édition du Râmâyana émondé de cette façon. — M. Nobin Chandradas a essayé de débrouiller la géographie du poème[5], qui est parfois de même genre que celle de l'Arioste. — M. Hopkins a signalé les nombreuses rencontres du Râmâyana et du Mahâbhârata, les locutions, maximes et proverbes, les contes et légendes qu'ils ont en commun[6] — M. Ludwig a également traité des rapports des deux poèmes, mais avec plus d'ampleur et pour en tirer de vastes conséquences[7]. Ces rapports, il les trouve dans le

1) Manmatha Nath Dutt : *The Ramayana translated into English Prose from the original Sanskrit of Valmiki*, edited and published. Vol. I-VII. Calcutta, 1892-1894. — J. Menrad : *Râmâyana. Das Lied vom König Râma*. Ein altindisches Heldengedicht in 7 Büchern. Zum erstenmal ins Deutsche übertragen, eingeleitet und angemerkt. Vol. I. Munich, 1897 (contient le *Bâlakânda*).

2) Cf. t. XXVII (1893), p. 287.

3) Hans Wirtz : *Die westliche Recension des Râmâyana*. Bonn, 1894.

4) Hermann Jacobi : *Ein Beitrag zur Râmâyanakritik*; dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, LI (1897), p. 605.

5) Nobin Chandra Das : *A Note on the Ancient Geography of Asia, compiled from the Râmâyana*. Calcutta, 1896; dans *Journal of the Buddhist Text Society of India*, IV, n° 2.

6) E. Washburn Hopkins : *Parallel features in the two Sanskrit Epics*; dans le *Journal* de la Société américaine de philologie, XIX (1898), p. 138. — *Proverbs and Tales common to the two Sanskrit Epics*; ibidem, XX (1899), p. 22.

7) A. Ludwig : *Ueber das Râmâyana und die Beziehungen desselben zum Mahâbhârata*; dans *II. Jahresbericht* des wissenschaftlichen Vereins für Volkskunde und Linguistik in Prag. 1894.

mythe, qui, de part et d'autre, est celui de l'année et des saisons, et dans la fable, où il y a eu influence du Mahâbhârata sur le Râmâyana. Des deux poèmes, le Râmâyana est en effet le plus jeune; il est même plus jeune que la légende de Râma insérée comme épisode dans le Mahâbhârata, le Râmopâkhyâna, qui a probablement fourni la trame de l'œuvre de Vâlmiki. M. Ludwig, qui est partisan de la théorie des couches successives, pense qu'il y a un souvenir réel dans ce que le grand poème raconte de ses diverses rédactions. — Plus prudent a été M. Oldenberg, en présentant les deux épopées au grand public, dans la belle série d'études débarrassées de tout appareil d'érudition, mais de fond solide et pleines de vues originales, qu'il consacre à la littérature de l'Inde ancienne[1]. Il pense, lui aussi, que le Mahâbhârata, en somme plus archaïque, doit être considéré comme le plus vieux des deux[2]; il note même dans la fable et dans le rôle des personnages du Râmâyana, un certain nombre de parallélismes qui lui paraissent être des imitations; d'autre part, il estime, avec M. Jacobi, que le *Râmopâkhyâna* est, non pas la trame, mais le résumé du Râmâyana, introduit après coup dans le grand poème. Mais il glisse rapidement sur ces questions obscures et, plutôt que de spéculer sur la manière dont la composition a pu se faire, il montre ce qu'elle est, ce que sont les poèmes eux-mêmes, de quel esprit ils s'inspirent et dans quel milieu ils nous transportent, le tout au moyen de traits bien choisis et dans une langue superbe, à laquelle je ne ferai qu'un reproche, d'être trop uniformément fleurie : d'un bout à l'autre, c'est comme le déroulement d'une somptueuse broderie.

1) H. Oldenberg : *Die Literatur des alten Indien. III. Die beiden Epen und Manu's Gesetze*; dans la *Deutsche Rundschau*, décembre 1901 et janvier 1902 (les sections précédentes (1899-1900) traitaient : I, du Véda ; II, des Upanishads et de la littérature bouddhique). M. Oldenberg, en parlant du code de Manu, immédiatement après le Mahâbhârata, — ils appartiennent en effet à la même couche littéraire — a fort bien montré que l'idée même de législation est étrangère au droit hindou. Je goûte d'autant moins la comparaison qu'il fait — en passant, il est vrai — entre la systématisation du Code et celle de la discipline bouddhique, qui, elle, est une législation, mais sur un domaine combien restreint !

2) Telle n'est pas l'opinion de M. Narayana Sastri, qui, dans un curieux article : *On the Indian Epics* (*Indian Antiquary*, 1900, p. 8), essaie de prouver, contre Weber, que le Râmâyana est de beaucoup le plus ancien des deux et que le fond en est historique. Il y a de bonnes observations dans l'article, mais une absence complète de sens critique. L'auteur est de ceux qui lisent ce qui leur vient d'Occident et en comprennent la lettre, mais restent absolument fermés à l'esprit.

Hors de l'Inde, nous rencontrons cette fois le Râmâyana à Java. M. Juynboll a comparé un épisode de la vieille version en langue kavi avec le passage correspondant (le réveil de Kumbhakarna, VI, 60) de l'original sanscrit et les remaniements de plus en plus altérés en javanais moderne et en malais[1]. Presque en même temps M. Kern a donné l'édition complète du texte vieux-javanais, malheureusement sans traduction[2]. Ce Râmâyana en kavi, œuvre d'un poète çivaïte anonyme, que M. Kern place au commencement du XIIIe siècle, n'est pas une traduction proprement dite : c'est une version très libre et très abrégée, faite, non sur l'original sanscrit, mais sur une version javanaise antérieure et aujourd'hui perdue; il ajoute quelquefois et plus souvent supprime, par exemple tout l'épisode final de la répudiation de Sîtâ. Ainsi que les remaniements plus récents, c'est un document pour l'histoire du poème et de l'hindouisme dans l'Archipel; ce n'est pas, comme la traduction javanaise du Mahâbhârata, un document pour la critique du texte ori-original.

Le Râmâyana annonce de loin l'épopée raffinée et de plus en plus artificielle du moyen âge hindou; le Mahâbhârata est continué en quelque sorte dans les *Purânas*. La plupart des textes héritiers de ce vieux nom, qui couvre des marchandises de provenance très diverse, s'impriment fréquemment dans l'Inde, soit en entier, soit partiellement; je n'indiquerai ici que les éditions récentes que j'ai vues, qui offrent quelques garanties et sont facilement procurables en Europe. Dans l'*Ânandâçrama Sanskrit Series* de Poona[3], le *Padma-P.* a été achevé[4], et le *Brahma-P.* a suivi à une année d'intervalle[5]. Dans la *Bibliotheca*

1) H. H. Juynboll : *Eene Episode uit het Oudindische Râmâyana vergeleken met de Javaansche en Malaische bewerkingen* : dans les *Bijdragen* de l'Institut royal de La Haye, 1899, p. 59.

2) H. Kern : *Râmâyana. Oudjavaansch Heldendicht, uitgegeven*. Publié aux frais de l'Institut royal de La Haye, 1900.

3) Cf. t. XXXIX (1899), p. 63.

4) *The Padmapurâna, edited from several MSS., by the late Rao Saheb Viswanâth Nârâyana Mandlic*. Published by Mahâdeva Chimnâji Âpte, vol. I-IV. Poona, 1893-1894.

5) *The Brahmapurâna by Çrîmat Vyâsa, edited by Pandits at the Ânandâçrama*. Published by Hari Nârâyana Âpte. Poona, 1895.

Indica de Calcutta, le *Varâha-P.*[1], le *Vrihannâradiya-P.*[2] et le *Vrihaddharma-P.*[3], un *Upapurâna* ou Purâna secondaire, ont été achevés, et la traduction anglaise du *Mârkandeya-P.* a progressé de trois nouveaux fascicules[4]. Au Népal, le *pandit* Haraprasad Çâstrî a trouvé un manuscrit du *Skanda-P.* en caractères guptas[5], qui remonterait au milieu du VIIe siècle et assignerait une antiquité très respectable à une portion du moins de cette vaste compilation, qu'on tenait en général pour moderne et donc l'existence même, comme ouvrage distinct et défini, était contestée[6]. Je n'ai pas vu une traduction anglaise du *Vishnu-P.* par M. N. Dutt[7]. Chez nous, pas contre, je suis heureux de pouvoir rappeler que la traduction du *Bhâgavata-P.* commencée par Burnouf, continuée par Hauvette-Besnault (Xe livre), a été achevée (livres XI et XII) et munie d'un excellent index par M. l'abbé Roussel[8]. Un index des noms géographiques a aussi été publié par M. Abbott[9].

Du Bhâgavata-P. et aussi du Mahâbhârata, M. l'abbé Roussel a tiré

1) *The Varâha Purâna, edited by Pandit Hrishîkeça Çâstrî*, 14 fascicules, Calcutta, 1887-1893.

2) *The Vrihannâradiya Purâna, edited by the same*, 6 fascicules, Calcutta, 1886-1891.

3) *The Vrihaddharma Purâna, edited by Pandit Haraprasad Çâstrî*. 6 fascicules, Calcutta, 1888-1897.

4) F. E. Pargiter, *The Mârkandeya Purâna, translated*, fasc. 1-6, Calcutta, 1888-1899.

5) Mahâmahopâdhyâya Haraprasad Shâstrî : *Report on the Search of Sanskrit Manuscripts* (1895-1900), Calcutta, 1901, p. 4.

6) La *Sûtasamhitâ*, qui est une portion de ce Purâna, est maintenant achevée dans l'*Ânandâçrama Series* : *The Sûtasamhitâ, with the Commentary of Çrîman Mâdhavâchârya, edited by Pandit Vâsudeva Çâstrî Panaçikara*, vol I-III, Poona, 1893.

7) M. N. Dutt : *The Vishnu Purana, translated in English Prose*, Calcutta, 1896. M. Dutt paraît être ou avoir été à la tête d'une véritable officine de traduction. Outre cette traduction du Vishnu-P. et celles, déjà mentionnées, du Mahâbhârata et du Râmâyana, il a à son actif une traduction de la *Bhagavadgîtâ* (1893), sans compter des *Gleanings from Indian Classics* (1892), et un recueil périodique, the *Wealth of India* (1892), où ont été amorcées des traductions du *Bhâgavata-P.*, de l'*Agni-P.*, du *Gîtagovinda*. Je n'ai rien vu de tout cela, et j'ignore ce qu'il en est advenu depuis.

8) *Le Bhâgavata Purâna, ou histoire poétique de Krishna*, traduit et publié par Eugène Burnouf, Tome Ve, par M. Hauvette-Besnault et le R. P. Roussel, de l'Oratoire, Paris, 1898.

9) Rev. J. E. Abbott, *The Topographical List of the Bhagavata Purana*; dans l'*Indian Antiquary*, XXVIII (1899), p. 1.

une intéressante série de récits, moitié contes et apologues, moitié sermons de morale [1]; il nous a donné en outre une bonne étude sur la cosmologie et la théodicée du Purâna [2]. Sans aucun parti pris de les ravaler, il se plaît pourtant, il ne s'en cache pas, à en signaler les contradictions et les défaillances. Peut-être aurait-il pu se dire — en tout cas, c'est à nous de le faire pour lui — que pareille chose arrive plus ou moins à *toute* métaphysique, quand elle vient à parler le langage de la dévotion et qu'elle se trouve en outre aux prises avec de vieilles traditions bien concrètes. Le fidèle se retranche alors derrière le mystère, et c'est précisément aussi ce que font les Hindous. Rien de plus curieux sous ce rapport que de voir, en passant de l'abbé Roussel à quelque livre moderne d'apologétique hindoue, comment des hommes très intelligents et d'une conscience délicate, qui ne sont pas demeurés étrangers non plus à la manière de penser et de sentir de l'Occident, se trouvent à l'aise devant ce qui nous déroute ou nous choque. Le *Sree Krishna*, par exemple, de M. Muralidhur Roy [3] est la biographie du dieu, de l'Être suprême, absolu fait homme, très habilement et très honnêtement racontée d'après le Mahâbhârata et le Bhâgavatapurâna. Sans rien déguiser ni retrancher de ces récits, pour nous parfois si louches, l'auteur y trouve, d'un bout à l'autre, une abondante source d'édification. Les *lîlâs* mêmes, les jeux amoureux de Krishna et des bergères, ne l'embar-

1) A. Roussel : *Légendes morales de l'Inde empruntées au Bhagavata Purana et au Mahabharata*, traduites du sanscrit. 2 vol. Paris 1900-1901. Forme les tomes XXXVIII et XXXIX de la série : *Les littératures populaires de toutes les nations*, publiée par la librairie Maisonneuve.

2) A. Roussel, prêtre de l'Oratoire : *Cosmologie hindoue d'après le Bhâgavata Purâna*, Paris, 1898.

3) Muralidhur Roy : *Sree Krishna*. Calcutta, Indian Publication Society, 1901. — Un autre ouvrage de même genre, *The Bhagabat Purana : A Study*, par M. Purnendu Narayan Sinha, est peut-être plus curieux encore, parce qu'il paraît faire une plus grande place à la discussion; mais je ne le connais que par ce qui en est dit dans le *Brahmacharin* d'octobre 1901. Le *Brahmacharin* lui-même est une revue mensuelle, qui, depuis deux ans, se publie en anglais à Jessore, sous la direction de M. Jadunath Mozoomdar, l'éditeur du journal bengali *Hindu Patrikâ*. L'objet est à la fois la défense et la réforme de l'hindouisme sur la base orthodoxe du Vedânta. Outre la revue, les promoteurs ont fondé un séminaire (*brahmacarî asram*), où seront formés des missionnaires, membres d'un ordre, destinés à répandre le *sanâtana dharma*, « la vérité éternelle » de l'unité de tous les êtres, et un collège (*vidyâlaya*), qui admet des élèves libres et où s'enseignent dès maintenant le sanscrit et les diverses branches de la littérature orthodoxe.

rassent pas plus que le reste : il les spiritualise et s'attendrit pieusement au récit du « divin mystère ». Les livres de ce genre ne sont pas proprement des œuvres de propagande, du moins au sens que le mot a chez nous. Les auteurs ne se proposent pas de nous convertir à un dogme ni même à leur manière de voir : ils savent si bien et depuis si longtemps que les voies de l'Absolu sont infiniment diverses et que toute façon de se les représenter, la leur comprise, n'est après tout qu'un mirage! Mais ils veulent ne pas être méconnus, ils veulent surtout nous faire aimer ce qui leur paraît à eux-mêmes bon et aimable. A tant de ferveur, avec si peu de prosélytisme étroit et grossier, on ne saurait méconnaître, à côté d'une certaine naïveté, ce qu'il y a de distinction dans ces natures affinées par un long atavisme spéculatif. Mais, d'autre part, on ne saurait nier que, si la maxime *omnia sancta sanctis* est partout de mise, elle est ici d'application particulièrement fréquente ; que cette dévotion du Bhâgavatapurâṇa est malgré tout sur la pente qui aboutit à l'érotisme à la fois obscène et raffiné du *Gîtagovinda* et aux ordures des *Tantras*, et que, en somme, elle n'a pas été un aliment salutaire pour le peuple hindou.

Les Hindous, pour peu qu'ils soient lettrés, sont si profondément pénétrés de la notion que toute réalité n'est qu'apparence et symbole, qu'ils sont tout préparés à ce jeu de combinaison qu'est l'explication des mythes. Ils n'ont à compter ni avec des scrupules religieux, ni avec les commandements d'une orthodoxie : le plus dévot peut, à son aise et sans cesser d'être révérencieux, retrouver les plus hautes figures de sa religion dans un phénomène ou les dissoudre en une formule abstraite. Leur plus ancienne littérature leur en donne déjà l'exemple, et cet exemple a toujours été suivi depuis. Si, en présence des premières théories de mythologie indo-aryenne construites en Occident, qui leur venaient par des livres et des *magazines* anglais, ils sont d'abord restés passifs, c'est, apparemment, qu'ils ont été surpris et désorientés par des procédés si différents des leurs. Mais ils paraissent s'être ressaisis et, du train dont ils vont, ils promettent de faire du chemin. Leurs résultats, il est vrai, diffèrent entièrement des nôtres, et non moins diffèrent les voies par lesquelles ils y arrivent; mais nous avons nous-mêmes si souvent changé nos explications et nos méthodes, que nous n'avons plus guère le droit de les mettre hors de cause. Les deux seuls reproches que nous puissions leur faire, et ils sont graves, c'est de manquer du sens historique : ils mettent sur le même plan des données séparées par des siècles, et de ne rien accorder à l'étude comparative :

ils ne sortent pas de l'Inde. Mais nous leur avons dit tant de fois que leur Veda est la source et la clef de toutes choses, que, sur ce dernier point du moins, ils sont excusables.

Ces deux reproches frappent en plein l'ouvrage très remarquable que nous devons à M. Nârâyan Aiyangâr, ancien *Assistant Commissioner* dans l'État de Mysore[1]. Ses « Essais de mythologie indo-aryenne » sont visiblement inspirés par l'*Orion* de M. Bâl Gangâdhar Tilak[2]. Le premier volume traite des mythes du Veda; le deuxième est consacré à la mythologie épique et pouranique; mais la distinction est de forme plutôt que de fond; il n'y a pas de véritable critique des données. De part et d'autre aussi les résultats sont à peu près les mêmes : à chaque personnage l'auteur trouve un rôle stellaire ou astronomique, lequel, suivant des équations fixes et assez nombreuses pour ne faire jamais défaut, se double d'une fonction rituelle, le ciel avec ses constellations étant le lieu du sacrifice typique, celui que célèbrent les devas; ce sacrifice typique, à son tour, est le symbole de certaines vérités abstraites, et le mythe, outre ses autres significations, est ainsi ramené finalement à une thèse védantique. L'ensemble rappelle singulièrement, d'une part, les romans astronomiques imaginés chez nous par Dupuis et par Volney; d'autre part, le symbolisme de Görres et de Creuzer. Les mythes, pour l'auteur, n'existent pas indépendamment les uns des autres; ils ne se sont pas formés en partant de quelque observation bien simple, se développant ensuite pour leur propre compte et d'autant mieux que le souvenir du fait initial s'est obscurci; ils se tiennent au contraire par des liens logiques, ils constituent une science et une philosophie exprimées en une langue obscure à dessein, faites d'énigmes et de symboles ingénieusement ramifiés, où chaque trait a sa valeur fixe et sa place dans l'ensemble. Pour l'élaboration de ce système, car c'est bien un système, M. Aiyangâr n'a eu d'autres précédents que le livre de M. Tilak et les innombrables identifications mythologiques qui, depuis les Brâhmanas, flottent dans la littérature sanscrite. Ce qu'il a dû y dépenser de labeur et de contention d'esprit est difficile à imaginer et n'est égalé que par la candeur avec laquelle il nous dit parfois, à défaut d'autre raison : Je suppose ici que ceci est cela. Comme système, ces *Essays* n'en sont pas moins condamnés à rester stériles; ils n'auront pas

1) Nârâyan Aiyangâr : *Essays on Indo-Aryan Mythology*. Part. I, Bangalore, 1898. Part. II, Madras, 1901.

2) Cf. t. XXXIX (1899), p. 70.

même abouti à une classification des figures du panthéon hindou[1].

De même que les deux grandes épopées, bien que dans une moindre mesure, les Purâṇas se sont répandus en dehors de l'Inde. M. Juynboll a donné de nouvelles informations et des spécimens de deux versions javanaises, l'une en prose, l'autre en vers, du Brahmâṇḍapurâṇa[2]. A l'autre bout de l'Asie, sur les bords de la mer Caspienne, un des cultes de la religion, en somme, éclectique que la plupart de ces écrits nous présentent a laissé des traces encore visibles à Bakou, où un ancien temple du feu, jusqu'à une époque toute récente, était desservi par des prêtres et visité par des pèlerins hindous[3].

A côté des Purâṇas et parfois s'en distinguant à peine, s'est développée une autre classe d'écrits, dont la vogue paraît avoir été surtout grande au Bengale, en Orissa et au Népal, les *Tantras*. Affectés à des cultes plus particuliers et même secrets, ils n'ont jamais obtenu le brevet d'orthodoxie et sont encore très peu connus. M. Haraprasad Çâstri, au cours de ses tournées officielles à la recherche de manuscrits sanscrits, a trouvé de nombreux exemplaires de ces écrits et doit en donner prochainement une bibliographie complète. En attendant, il en signale de très anciens, quelques-uns même en caractères guptas[4], ce

1) Une autre étude mythologique, faite suivant des principes tout différents, mais qui, elle aussi, ne mène à rien, est l'essai de M. W. Crooke sur Krishna : *The Legends of Krishna*, dans les *Transactions* de la Folk-lore Society, mars 1900. C'est une tentative d'interpréter ces légendes à la lumière du folk-lore universel. Krishna, suivant l'auteur, étant un dieu agricole, nous avons un premier essai sur les divinités agricoles et chthoniennes ; sa naissance miraculeuse nous en vaut un autre sur les naissances miraculeuses des dieux et des héros; ses victoires sur les monstres rappellent naturellement toutes les victoires semblables; ses amours et ses danses avec les Gopis, amènent une dissertation sur les cultes érotiques, les hiérodules et les danses sacrées; Krishna, le « noir », évoque toute la légion des dieux et images de dieux noirs, et ainsi de suite. M. Crooke ne semble pas se douter qu'à ramasser des cailloux on ne fait pas un mur.

2) H. H. Juynboll : *Het Oudjavaansche Brahmâṇḍapurâṇa*; dans les *Bijdragen* de l'Institut royal de La Haye, 1900, p. 272.

3) Colonel C. E. Stewart : *Account of the Hindu Fire-Temple at Baku, in the Trans-Caucasus Province of Russia*; avec une note de M. R. N. Cust sur le temple de Jvalamukhî à Kangra (Penjab) : dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1897, p. 316. Des deux inscriptions, la plus lisible, qui commence par la formule *çrîganeçâya namaḥ* suivie de noms propres, dont le premier est *çrî Râmajîputra*, porte une date que je crois devoir lire *samvat* 1809 (= 1753 AD).

4) Dans son *Report* de 1901 mentionné plus haut, p. 202, note 5, et dans

qui obligerait de reculer de beaucoup la date assez moderne qu'on a voulu parfois assigner à cette littérature. Il n'y a par contre rien de nouveau dans un article sur les Tantras de M. Macdonald[1] : nous savions sans lui qu'on n'en sait pas grand'chose, et il appert de l'article que l'auteur n'en sait pas plus que nous.

(*A suivre.*) A. Barth.

une notice de lui dans les *Proceedings* de la Société asiatique de Bengale, août 1900. Dans cette notice il essaie de montrer comment le culte des *Çaktis*, des Énergies femelles, qui est typique des Tantras, a pénétré dans le bouddhisme par suite de la personnification de la *Prajnâpâramitâ*, de la science transcendante. — M. Louis de la Vallée Poussin a signalé des traces d'une division commune aux Tantras bouddhiques et brahmaniques : *The Four Classes of Buddhist Tantras*; dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1901, p. 900.

1) K. S. Macdonald : *Tantra Literature*; dans *Calcutta Review*, juillet 1901, p. 100.

NOUVELLES CONTRIBUTIONS
A L'HAGIOLOGIE DE L'ISLAM

Nedromah et les Traras, par *René Basset* (Paris, Leroux, 1901; in-8 de xvii et 238 p. — *Publications de l'École des Lettres d'Alger*; *Bulletin de Correspondance Africaine*, t. XXV).

Les dix dernières années ont été fécondes en travaux qui permettent d'apprécier plus exactement le culte des saints locaux dans l'Afrique du Nord. De pareilles recherches contribuent plus à la connaissance de l'Islam actuel que l'étude de la dogmatique des Écoles. La religion du peuple se manifeste dans les variétés de ces cultes locaux et bien souvent, en dépit des savants théologiens, elle s'inspire des traditions populaires qu'ils dédaignent. Aussi faut-il accorder une grande attention aux études scientifiques sur le culte des saints, sous les formes multiples qu'il revêt dans les divers pays et chez les diverses populations de l'Islam.

La *Revue* a publié récemment des notes très intéressantes, de M. *Edmond Doutté*, sur l'hagiologie de l'Islam dans l'Afrique du Nord[1]. Les missions scientifiques qu'il a poussées depuis lors plus loin au cœur du Maghrib, et dont il est permis d'attendre des résultats considérables, y ajouteront encore une riche moisson de renseignements[2]. Il va de soi que le savant inspirateur de l'essor scientifique pris par les études islamiques en Algérie durant les dernières années, M. *René Basset*, ne se désintéresse pas de cet ordre de travaux. Il n'y a pas longtemps nous avions l'occasion de signaler ici même l'importance de son mémoire sur les

1) Voir *Revue*, t. XL et XLI et le tirage à part chez Leroux : *Notes sur l'Islam Maghribin. Les Marabouts* (1900 : 124 p.).

2) Qu'il nous soit permis, à cette occasion, d'exprimer le vœu que M. Doutté puisse continuer son *Bulletin bibliographique de l'Islam Maghribin* (Extrait du « Bulletin de la Société de Géographie d'Oran » ; 1899). Cette publication, accueillie avec beaucoup de faveur par les savants, comble, de l'aveu de tous, une lacune de l'histoire littéraire de l'orientalisme. Il serait très fâcheux qu'elle fût suspendue.

sanctuaires du Djebel Nefousa pour la connaissance de la religion populaire dans cette partie de l'Afrique[1]. L'ouvrage sur Nédromah, auquel se rapporte le présent article, contient les résultats scientifiques d'une mission dont il fut chargé, sur le territoire des Traras, dans l'ouest du pays, en avril 1900, par M. Laferrière, alors gouverneur général de l'Algérie. Cette région est importante pour l'histoire politique et religieuse du nord de l'Afrique. Elle est habitée par la tribu berbère des *Koumijah*, celle dont était originaire 'Abdalmoumin, le grand général de Mohammed ibn Toumart et le fondateur de la dynastie des Almohades. Cela seul suffirait à rendre d'emblée particulièrement intéressant le livre de M. Basset. Il se rattache ainsi à l'une des époques les plus remarquables de l'histoire de l'Islam dans le nord de l'Afrique et, pour l'historien, il importe beaucoup de connaître le milieu, topographique et ethnographique, où se sont formés des héros dont les noms ont caractérisé une phase de l'histoire. Jusqu'à présent nous n'avons appris à connaître 'Abdalmoumin qu'à partir de sa rencontre fortuite avec l'agitateur dont il devait continuer l'œuvre. M. Basset nous montre les lieux de son enfance, son pays et le peuple d'où il est sorti.

Par un autre côté encore la mission accomplie par M. Basset appelle notre attention. Dans une notice provisoire où il a résumé ses découvertes chez les Traras[2], il s'exprimait ainsi : « Je dois signaler une influence juive incontestable et qu'on ne saurait attribuer aux Israélites actuels qui sont venus du Maroc au XVII[e] siècle, à ce que m'ont raconté les rabbins du pays. On vénère encore sur le bord de la mer, à quelque distance de Nédromah, le tombeau de Josué (Sidi Youschâ ben Noun) et les traditions attribuent aux Benou Zeiyân, rois de Tlemcen, la constitution des habous de ce sanctuaire. Au moyen âge, un cap Noun (nom du père de Josué) est mentionné dans ces parages par les géographes arabes et l'on retrouve encore aujourd'hui une tribu des Beni Ichou', au lieu de la forme arabe Aissa ». De plus l'histoire contée dans le Koran, *Sur*. XVIII, v. 59 et suiv. et à laquelle la tradition mohamétane a mêlé Josué à propos du v. 59, est localisée dans ce pays par la population indigène. Le mur (gidâr) mentionné au v. 76 est réclamé par les gens de Tlemcen comme leur appartenant. Gidâr, en effet, ne serait pas autre chose que Agadir. Ce serait le lieu du voyage de Moïse avec Khadir. La légende mohamétane indigène a conservé aussi un souvenir traditionnel du poisson que

1) T. XLI, p. 398-401.
2) *Journal Asiatique*, 1900 (juillet-août), p. 180.

Moïse et Josué auraient en partie mangé. « Je verrais volontiers, écrit M. Basset (p. xii), dans cette exégèse de fantaisie, l'œuvre d'un Juif converti dans le genre de Ka'b el-aḥbâr, à qui on doit maintes explications de cette sorte. Celle-ci aurait pour base l'existence d'un tombeau où reposait, dit-on, Josué ».

Je me permets d'exprimer timidement des doutes sur le caractère décisif des conclusions assurément très suggestives présentées par l'auteur. La pénétration des Juifs en Mauritanie à l'époque romaine et grecque est sans doute un fait historique, auquel M. Basset a raison de faire appel[1]. Mais on ne peut en déduire qu'une influence religieuse de ces établissements juifs dans le nord de l'Afrique se soit conservée contre vents et marées jusque dans l'islamisation des Berbers. Les filiations généalogiques remontant jusqu'aux Juifs, à cause même de leur caractère artificiel, sont pour une grande part des fictions savantes[2]; pour l'autre part elles ont d'autres origines[3]. Une influence juive aurait dû laisser tout d'abord des traces dans des survivances éparses de coutumes, d'usages ou d'institutions, remontant à des souvenirs d'origine juive ou à des notions spécifiquement juives, étrangères au caractère propre des indigènes et offrant un cachet différent du leur. Il ne paraît pas qu'il en soit ainsi des légendes de Josué ni de la présence du nom de Noun qui dans le Judaïsme lui-même n'avait jamais eu de notoriété prépondérante. La localisation d'une légende où Josué joue un rôle et qui se réduit après tout à la dénomination d'un sanctuaire d'après un vocable hébraïque connu par l'Ancien Testament, ne me paraît pas un point d'appui suffisant pour stipuler l'action d'une antique influence juive sur la population de ce pays. D'autant moins qu'il n'est guère probable que ces Juifs établis dans le nord de l'Afrique eussent jamais attribué au conquérant du pays de Canaan un séjour plus ou moins prolongé en Afrique. Les populations d'origine cananéenne dont parlent des traditions juives et que mentionnent aussi depuis le IIIe siècle des écrivains chrétiens, ne sont pas des Israélites, mais des autochthones cananéens qui fuient justement leur pays devant la conquête israélite et

1) La bibliographie à ce sujet a, depuis lors, été dressée dans l'article *Africa*, de M. Samuel Krauss, dans *Jewish Encyclopedia*, I, p. 225.

2) C'est-à-dire inventées par des procédés considérés comme scientifiques, tout comme les étymologies arabes des noms de lieux berbères ; *Basset*, p. 93, note 1 ; p. 119 (Tirbân), etc.

3) Cfr. R. Basset, *Les dictons satiriques attribués à Sidi Ahmed ben Yousof*, (Paris, 1890), p. 27, n° 2 ; p. 29, n° 6.

se réfugient en Afrique[1]. Dans les traditions de cette espèce il n'y a pas place pour Josué.

Ces réminiscences bibliques me paraissent être l'œuvre des missionnaires mohamétans qui cherchaient à réconcilier avec l'Islam des Berbers rénitents, par de semblables rapprochements entre leurs pays et les anciens prophètes. De même que les instructeurs des peuples païens convertis à l'Islamisme rattachaient volontiers la généalogie de ces peuples à l'arbre généalogique des Arabes[2], de même il leur paraissait utile de rattacher aux personnages de la religion les pays de leurs convertis[3]. *Bornou* devient par l'étymologie *Barr Nûh*, pays de Noé, et est mis en relation avec ce patriarche[4]. Sous ce rapport l'Afrique du Nord ne diffère pas des autres domaines de l'Islam. En Afghanistan on a fixé sur la chaîne des montagnes du Suleimân-dâgh le point où atterrit l'arche de Noé et au Takht-Suleimân on a déterminé le lieu où le roi Salomon s'assit[5].

On n'a pas encore trouvé la source juive de la légende du Koran dont nous sommes partis. Mais d'autres localités que Agadir se la sont annexée. La ville (karja) du v. 76 serait d'après les uns Antioche, d'après d'autres Ubulla près Basra, ou encore Bâdjarwân en Arménie[6]. Nous ferons bien, je pense, d'appliquer à ces prétentions et à ce genre de légendes le jugement énoncé par un Maghribîn éclairé, *Ibn Chaldûn* : « Il faut regarder ces renseignements comme une fable provenant de l'esprit inné de partialité qui porte les hommes à exalter leur ville natale, le pays d'où ils tirent leur origine, la science qu'ils cultivent, le métier qu'ils exercent[7] ». M. Basset aura en tout cas groupé ici avec une merveilleuse abondance tout ce qui se rapporte à cette tradition sur Josué et aux autres éléments juifs observés dans le domaine qu'il a étudié et il fournit ainsi d'abondants matériaux pour la tractation de ce sujet. C'est dans l'introduction de son livre qu'il expose la conclusion qu'il croit pouvoir y rattacher.

1) Voir les témoignagnes à l'appui chez S. Munk, *Palestine* (*L'Univers pittoresque, histoire et description de tous les peuples*, Paris 1838), traduction allemande de *M. A. Levy* (Leipzig, 1871, t. I, p. 192-195).

2) Cfr. mes *Muhammedanische Studien*, I, p. 143. Les généalogies juives signalées par M. Basset, (p. XIV) tendent sans doute au même but.

3) Voir mon article *Arabische Beiträge zur Volksetymologie* dans *Zeitschrift für Völkerpsychologie*, XVIII, p. 81.

4) Nachtigal, *Sahara und Sudan*, II, p. 401.

5) Élisée Reclus, *Géographie*, IX, p. 42.

6) Beidhâwii *Commentarius in Coranum* (ad locum), éd. Fleischer, I, p. 570, 9.

7) Cité par M. Basset, p. XII.

L'ouvrage même est, dans la pleine acception du terme, une monographie qui épuise le sujet et où l'on trouve tout ce qui concerne le territoire de Nédromah et sa population. L'érudition bien connue de M. Basset en de nombreuses littératures lui permet de toucher avec une égale abondance de renseignements aux sujets les plus variés. Le but principal du livre est de fournir la description topographique exacte de Nédromah et des tribus qui y habitent, mais tout en décrivant les localités et leurs traditions il a semé dans ses notes des indications très intéressantes pour l'étude comparée des légendes (p. ex. p. 33, note 2[1]; p. 69, note 1; p. 121, note 2). Les lecteurs qui s'intéressent à la philologie berbère trouveront abondamment leur compte dans son livre. Les explications des noms de lieux berbères donnent lieu à des commentaires philologiques, dont le riche contenu ne peut pas être analysé. De plus un Appendice spécial, n° 1, est consacré à une étude grammaticale et lexicographique sur « le dialecte berbère de la région et le dialecte des Beni Bou Sa'id » (p. 131-157).

Ce qui nous intéresse ici tout particulièrement, ce sont les abondants renseignements hagiologiques de ce livre. Dans la description topographique l'auteur a porté tout spécialement son attention sur les mosquées, les zâwijahs, les tombeaux de saints, les lieux commémoratifs, les enceintes de pierres (*hawitá* et *hósch*), les cours couvertes qui portent le nom d'un saint et qui sont en quelque sorte le fondement topographique des formations religieuses locales. Outre les saints spécifiquement locaux nous y trouvons aussi des noms sacrés qui sont répandus à travers tout le monde de l'Islam, de très nombreuses commémorations locales du saint Gilanien 'Abdelkâdir, qui paraît être l'objet d'une vénération toute particulière dans le Maghreb, voire même des personnalités qui viennent de fort loin, telles que Sidi Sfijân (Sufjân) al-Thauri (p. 112) dont la relation avec la région étudiée ne nous paraît pas bien claire. Au milieu des petits saints locaux dont l'action est strictement limitée au lieu de leur résidence[2], d'autres de plus gros calibre se sont introduits, qui ont leur place dans le développement de l'Islam nordafricain comme patrons et fondateurs de grandes associations religieuses, comme p. e. dans une

1) Aux données réunies ici nous ajouterions volontiers que le peuple tyrolien raconte une légende analogue du reliquaire de sainte Nothburga dans l'église d'Eben près de l'Achensee.

2) A propos de *Sîdî Bû-Kândîl* (p. 120) je rappellerai *Hâdj Gandîl* dont M. Vollers a signalé le culte local près d''Amarna en Égypte et dont il a essayé de donner l'interprétation (*Zeitschrift für Assyriologie*, VIII, p. 208).

mosquée et une koubba en l'honneur de Mohammed al-'Arbi[1], fondateur de l'ordre des Derqâouas (p. 54). Jamais l'auteur ne néglige de réunir en notes les renvois utiles aux ouvrages orientaux et occidentaux que sa prodigieuse érudition lui permet de glaner dans tous les coins et recoins de la littérature scientifique. Ses observations deviennent parfois de véritables petites monographies sur les personnages mentionnés dans le texte ou sur les noms propres. Une table sommaire des matières qu'il y a traitées, ne donnerait qu'une très faible idée de la riche moisson que sa méthode de description topographique des sanctuaires locaux apporte à la science de la religion dans ce domaine de l'Islam Maghribin. Il faudrait avoir des monographies locales semblables au modèle que nous a donné M. Basset, pour pouvoir embrasser dans son ensemble et avec tous les détails l'Islam Maghribin.

L'auteur a étudié aussi avec soin les inscriptions qu'il a trouvées, en petit nombre malheureusement, dans les lieux sacrés qu'il a visités. Elles ne sont pas bien anciennes, pas plus que les constructions auxquelles elles appartiennent. La plus ancienne et en même temps la plus précieuse est celle qui provient d'une chaire de la grande mosquée de Nédromah, une inscription taillée sur bois, de l'année 474 de l'hégire (1081/2 de l'ère chrétienne), par conséquent de la belle période de Jûsuf b. Taschfin. Cette pièce, acquise par M. Basset pour le Musée des Antiquités algériennes à Alger-Mustapha, rivalise par conséquent d'antiquité avec l'inscription de la porte de Sidi Okba, que l'on considérait jusqu'à présent comme le plus ancien document épigraphique de l'Islam algérien. M. Basset en donne le fac-similé (p. 22). Il a également trouvé dans les archives des Zâwijahs des lettres et des documents relatifs aux habitants, qu'il reproduit pour une part dans le texte arabe, tandis qu'il résume le contenu du reste (p. 60 et suiv.).

L'auteur constate qu'en sus de celui de Nédromah il existe un grand nombre de tombeaux de Josué dans beaucoup de localités orientales et occidentales[2]. A ce propos il nous offre une précieuse étude sur les doublets des tombeaux de saints et spécialement de ces tombes de person-

1) Aux données bibliographiques, j'ajouterai l'ouvrage très important : *Baghjat al-mustafîd lischarh Munjat al-murîd* (Le Caire, 1304 ; 297 p. in-4°), très instructif pour qui veut connaître le mysticisme maghribin.

2) Sur les différentes traditions relatives au lieu de sépulture de Josué, voir mon article dans *Zeitschrift des deutschen Palaestinavereins*, II (1879), p. 13-17. Sur un tombeau de Josué, près de Bagdad « sur la route qui conduit à la petite ville persane Gâdim », cfr. *Journal Asiatique*, 1885, I, p. 533.

nages bibliques qui sont également honorées dans le Judaïsme, dans le Christianisme et dans l'Islamisme et sur la localisation desquelles règnent les traditions les plus divergentes. Cela sert à expliquer pourquoi les Mohamétans du nord de l'Afrique vénèrent le tombeau de Josué en un autre lieu que les Juifs, les Chrétiens ou les Mohamétans orientaux.

L'un des caractères les plus remarquables du Mohamétisme populaire, c'est la facilité avec laquelle, en tous pays, les sectateurs de l'Islam se sont approprié les objets de culte des religions antérieures. Ils ont parfois transformé des images de saints chrétiens en représentations de héros de la foi mohamétane[1]. Mais, même sans leur donner une nouvelle affectation, ils s'associent volontiers à la vénération des tombeaux des personnages sacrés honorés par les Juifs ou les Chrétiens. Du moment qu'ils espèrent remporter de leur visite au tombeau sacré une bénédiction quelconque, il leur est assez indifférent que le pouvoir du saint à la cour céleste émane d'une puissance ou d'une autre.

En différents siècles des témoignages historiques attestent que la masse populaire mohamétane en Palestine accomplit des actes de vénération auprès des tombes sacrées des Juifs. D'après un témoin du XIII[e] siècle le peuple mohamétan a consacré de l'huile et des offrandes votives au tombeau de R. Jônâthan ben 'Uzziel, à 'Amuk, ainsi qu'au tombeau d'Eliézer ben Hyrcanos, non loin de Giscala. Pour honorer celui-ci, des Mohamétans, d'accord avec les Juifs, ont orné son tombeau de lampes chaque vendredi[2]. Le voyageur juif florentin, Meshullam de Volterra, qui visita l'Égypte et la Terre sainte en 1481-82 et dont le journal de voyage a été publié, il y a quelques années, d'après un manuscrit de la Bibliothèque Laurentienne, raconte qu'aux environs de Jérusalem beaucoup de tombeaux de saints spécifiquement juifs sont tenus en grand honneur par les Mohamétans et que ceux-ci adressent même parfois aux Juifs le reproche de négliger ces tombeaux[3]. Ainsi les Mohamétans auraient manifesté plus de zèle que les Juifs eux-mêmes pour honorer des tombeaux juifs. Un renseignement datant du XVII[e] siècle est encore plus caractéristique. Un habitant de Safed, originaire de Mo-

1) On en trouve un exemple très remarquable dans *Kazwînî*, éd. Wüstenfeld, II, p. 331, 15. Voir aussi l'exemple du tombeau du rabbin juif Ziphaï dont les Mohamétans font un théologien de l'Islam (Basset, p. 194).

2) Carmoly, *Itinéraires de la Terre Sainte des* XIII[e]-XVII[e] *siècles*, traduits de l'hébreu (Bruxelles, 1849), p. 132, 135, 251, 264 ; cfr. *Basset*, p. 193.

3) *Jerusalem, Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftlichen Kenntniss des jetzigen und alten Palaestinas*, publié par M. J. Luncz, I (Vienne, 1882), p. 205 de la partie hébraïque.

ravie, Salomon Meinsterl, dans un récit qui illustre fort bien la situation de la Palestine à cette époque (1602), rapporte ceci : « Ils fêtent chaque veille de la nouvelle lune et la fête du jour des expiations, en s'abstenant de travail jusqu'à l'après-midi ; tous les Juifs s'assemblent dans une grande synagogue ou visitent le tombeau du prophète Osée ben Beëri, recouvert d'une grande et fort belle coupole ; ou bien ils visitent la grotte du divin Tannaïte Abba Saul ou le tombeau de R. Jehuda ben 'Illaï ; ces hommes pieux sont, en effet, enterrés non loin de la ville. Ils y célèbrent de solennelles prières jusqu'à l'après-midi ; souvent ils y passent toute la journée en prières et en prédications. Les habitants de la Terre sainte qui ne sont pas Juifs témoignent à ces gloires et à ces saints d'Israël beaucoup de respect et de vénération. Quoique nous fussions toute la journée en plein air, couverts du tallith et vêtus de tefillin, et que nous invoquassions à haute voix notre Dieu devant les tombeaux des hommes pieux, personne des non-Juifs ne s'enhardit à pénétrer dans le lieu de prière des Juifs ni — Dieu les en garde ! — à tourner leurs prières en dérision. Chacun continuait sa route ; personne n'ouvrait la bouche pour faire des observations qui pussent nous troubler. Bien au contraire *ils rendent honneur aux tombeaux des saints Tannaïtes et des saints de la Synagogue ; ils allument des lampes sacrées auprès des tombeaux et offrent de l'huile pour les synagogues*. Dans les localités de Zer'în, ('Aïn-) Zeitûn et Mêrôn[1] qui sont inhabitées à cause de nos péchés, il y a beaucoup de synagogues avec un grand nombre de rouleaux de la Thora. Les non-Juifs leur adressent, à eux aussi, beaucoup de témoignages de respect. Les clefs de ces synagogues sont entre leurs mains ; ils honorent ces sanctuaires et allument des lampes devant eux ; personne ne touche aux rouleaux de la Loi. De temps à autre nous visitons, nous aussi, ces synagogues et y disons nos prières, lorsque les circonstances l'exigent[2]. »

Il y a aussi des lieux sacrés de chrétiens qui sont honorés par les Mohamétans. L'Islam n'empêcha pas le conquérant barbare Timour, après la conquête et le pillage d'Amid, de consacrer de grosses sommes à la construction de deux dômes au-dessus des tombeaux du prophète Jonas et du saint chrétien Sergius, auprès desquels il s'était pieusement rendu

1) Dans le texte : כפר עין זיתון ומירון ; dans cette dernière localité, à deux heures au nord-ouest de Safed, se montrait jadis le tombeau de Hillel et de Schammaï (Ritter, *Erdkunde*, XV, p. 258).

2) Imprimé dans le livre intitulé *Schibhché ha-Ari* (éd. de Livourne, an du monde 5550 = 1789), fol. 36ᵃ.

en pèlerinage[1]. Une pareille attitude se comprend aisément de la part de populations dont l'Islamisme est de date récente et qui ne pouvaient pas abandonner du jour au lendemain leurs sanctuaires ni leurs traditions sacrées. Il y en a de nombreux exemples parmi les Grecs. L'auteur du « Nouveau voyage en Orient » raconte dans sa XV[e] lettre que les Mohamétans, malgré leur hostilité envers le culte des images, consacrent des fleurs, des bougies, etc. à l'image de saint Antoine de Padoue, dans l'île de Scio, quand ils sont en détresse, à cause des nombreux miracles qui lui sont attribués[2]. Et Fallmerayer, parlant de l'image miraculeuse de Marie dans le couvent de Sumélas, rapporte ce qui suit : « Nous avons vu de nos yeux trois femmes turques, venues de Baiburd, à douze heures de marche, accompagnées de leurs parents, toutes voilées, se prosterner jusqu'à terre au culte du matin devant l'iconostase de l'église conventuelle pour obtenir avec le concours des psalmodies des moines l'intercession de Mirjam-ana (Mère Marie) auprès du Seigneur de l'Univers. Pendant la mystérieuse transsubstantiation des espèces et pendant la procession du Saint-Sacrement les « infidèles » étaient chaque fois conduites hors de l'église par un moine, mais l'Évangile était lu spécialement et avec un accent solennel, entre deux cierges allumés, sur la tête des Mohamétanes assises[3]. »

Il ne nous échappe pas, assurément — nous venons déjà de l'indiquer — que ces divers exemples ne rentrent pas dans la même catégorie de l'histoire religieuse ; il faut les distinguer d'après les antécédents ethnographiques. Mais d'une façon générale ils nous montrent cependant la disposition syncrétiste qui est inhérente à la *religion populaire* chez les Mohamétans et qui lui permet d'honorer des lieux sacrés juifs ou chrétiens. En ce qui concerne les Chrétiens il faut tenir compte aussi de la vénération pour le *râhib* (anachorète chrétien), dont l'influence a été décisive sur le développement de l'ascétisme mohamétan[4]. A ce point de vue il est intéressant de noter que dans la légende de saint François d'Assise les Musulmans s'inclinent avec respect devant lui et déclarent que « Dieu seul a pu former un pareil homme ».

Si les Mohamétans s'associent spontanément à la vénération des tombeaux de rabbins juifs et de moines chrétiens, à combien plus forte

1) Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches* (en 4 vol. ; Pesth), I, p. 226 ; Lamartine, *Nouveau voyage en Orient* (Paris, 1877), p. 347.

2) *Mirike-Reiz*, p. 55.

3) Fallmerayer, *Fragmente aus dem Orient*, 2[e] éd. (Stuttgart, 1877), p. 121.

4) Voir *Revue*, t. XXVIII, p. 113 ; cfr. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, t. XIII (1899), p. 36 et suiv.

raison ont-ils pu s'approprier la consécration de certains lieux auxquels se rattachait la mémoire de personnages *bibliques*! Dans cet ordre de croyances leurs traditions tantôt s'accordent avec celles des Juifs et des Chrétiens, tantôt ils ont associé aux noms des patriarches et des prophètes d'autres localités que ceux-ci; tantôt ils l'ont fait d'accord entre eux, tantôt ils ont adopté des traditions différentes. Nous devons une vive reconnaissance à M. Basset de ce qu'il ait comblé une regrettable lacune de nos connaissances à ce sujet en groupant, dans un appendice spécial de son livre, toutes les traditions des trois religions sur *les tombeaux des principaux personnages de la Bible* (p. 158-195). Grâce à son inépuisable érudition littéraire il a rassemblé et soumis à un jugement critique les données juives, chrétiennes et mohamétanes sur ce thème. Qu'après une pareille moisson il reste encore quelque chose à glaner, personne ne s'en étonnera ni ne songera à en faire le reproche à l'auteur. Sur un champ littéraire aussi vaste [1], il est impossible qu'il en soit autrement. Sous le bénéfice de cette observation je fais suivre ici quelques notes additionnelles :

§ 2. Il est aussi parlé d'un tombeau d'*Abel* (Kabr Hâbil) à Sûk (près Damas), l'ancien *Abila* [2]. La tradition provient sans doute de l'homophonie d'Abila et d'Abel. On a localisé le théâtre du premier fratricide dans la région de Damas et l'on a même été jusqu'à interpréter le nom de cette ville comme « sang du juste » (?) [3]. Dans le voisinage, dans la vallée de Jahfûfah, dans l'Anti-Liban, on a localisé aussi le tombeau de Seth [4]. Le comte polonais Nicolas Radzivil, qui voyageait en Orient au xvii[e] siècle, parlant de la montagne près de Damas, donne le renseignement suivant : « In ejus summitate duo colles eminent in quibus Domino holocausta sua obtulisse feruntur [scil. Cain et Abel]; ad radices unius horum *locus ostenditur caedis et sepulturae dicti Abel*. Dixerunt nobis Turcae, quod hoc in loco subterraneus quidem fremitus auditur in fratricidii illius testimonium et memoriam innocentis Abel, ob idque

1) Pour la littérature juive sur le sujet il faut aussi consulter le mémoire de L. Zunz, *Geographische Litteratur der Juden von den ältesten Zeiten bis zum Jahre* 1841 (Introduction à *Benjamin de Tudèle*, éd. Asher, Berlin, 1840-1841), publié maintenant dans les *Gesammelte Schriften von D[r] Zunz*, I (Berlin, 1875), p. 146-216. Sur des traditions relatives aux tombeaux, voir p. 167, n° 43; p. 182, n[os] 74, 78; p. 191, n° 109; p. 219.

2) Porter, *Five years in Damascus* (Londres, 1870), p. 99.

3) Lynch, *Bericht ueber die Expedition der Vereinigten Staaten nach dem Jordan und dem Todten Meer* (traduction allemande, Leipzig, 1850), p. 309.

4) Burton-Drake, *Unexplored Syria* (Londres, 1872), I, p. 33.

plurimum locum venerantur et pro certo affirmarunt, si quis gravi aliqua infirmitate correptus nudo corpore in eo jacuerit, statim sanitati pristinae restituitur »[1].

§ 4. Le tombeau de *Sem*, d'après Makrizi[2], est dans la mosquée Ibn al-Bannâ, à 150 mètres au nord de Bâb Zuweile au Caire. On peut y ajouter qu'aux environs d'Hébron, auprès d'une Chirbet râs *Kan'ân*, il est fait mention du tombeau du patriarche des Cananéens[3].

§ 5. Il y a, ailleurs encore, des tombeaux d'*Abraham* isolés, ainsi dans le village de Berzeh près Damas[4] où l'on célèbre chaque année une « Dôseh » en l'honneur du patriarche[5]. Près de Hilleh, en Mésopotamie, on mentionne des traces d'une tradition de même nature[6].

§ 6. D'après Renan la tradition place en un lieu nommé Si'ir, dans le voisinage d'Hébron, un tombeau d'*Ésaü*[7].

§ 9. En ce qui concerne les lieux de sépulture des *fils de Jacob* j'ai groupé diverses traditions locales dans mon mémoire « Aus dem muhammedanischen Heiligencultus in Aegypten » (*Globus*, LXXI, n° 15, p. 237). Les Israélites d'Ispahan vénèrent près de cette ville le tombeau de *Serach, fille d'Asser*[8].

§ 10. Au sujet du tombeau de *Moïse* les Mohamétans ont des traditions différentes. La plus connue veut qu'il ait été enseveli dans le voisinage de la Mer Morte, sur la colline *Nebi Mûsa*, où les touristes font en général une excursion obligatoire depuis Jéricho. J'ai visité ce lieu moi-même en 1873 et j'y ai rencontré un très grand nombre de pèlerins mohamétans qui entouraient avec recueillement la sépulture du prophète[9]. M. Dalman publie dans son ouvrage récent une chanson des pèlerins allant au tombeau de Nebi Mûsâ[10]. Mais on montrait aussi le

1) Nicolas Radzivil, *Ierosolymitana peregrinatio* (traduction latine de Thomas Frater), Jaurini (= Györ en Hongrie), 1753, p. 22.

2) *Chitat*, I, p. 380; II, p. 409; *Globus*, LXXI, p. 236.

3) G. Rosen, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XI, p. 59.

4) Kremer, *Mittelsyrien und Damaskus* (Vienne, 1853), p. 118. — Murâdî, dans le *Silk al-durar* (Boulaq, 1301), III, p. 112-113, s'étend longuement sur le *maḳâm Ibrâhîm* près de Berzeh.

5) *Zeitschrift d. deutsch. morgenl. Ges.*, t. XXXVI, p. 647; *Zeitschrift für Ethnologie*, 1873, p. 285.

6) Ormsby-Wellsted, *Reise* (traduction allemande, Pforzheim, 1841), p. 144.

7) *Mission en Phénicie*, p. 813.

8) *Revue des Ecoles de l'Alliance isr. univ.*, 1901, fasc. 3.

9) Voir aussi Arthur Alric, *Les pèlerins musulmans au tombeau de Moïse* (Montpellier, 1882).

10) *Palaestinischer Diwan* (Leipzig, 1901), p. 158.

tombeau de Moïse dans une vieille mosquée à Damas, du moins il y a six siècles[1], et à trois jours de marche de Mokka, d'après une source fort sujette à caution, il est vrai[2], il y a aussi une montagne où l'on place le tombeau de Moïse. Dans le Djebel 'Akkâr, en Phénicie, il y a un endroit appelé Nebi Mûsâ[3].

Les Mohamétans ont assigné des emplacements divers au tombeau d'*Aaron*, tantôt à peu près à l'endroit où le place le récit biblique[4], tantôt sur le mont Ohod près de Médine[5]. Ce tombeau arabe d'Aaron a été mis en rapport avec la légende d'un séjour de Moïse et d'Aaron dans le Hedjâz[6].

§ 13. Il est parlé du tombeau d' « un prophète *Urijah* » dans le pays d''Ammân à côté d'autres lieux consacrés à des personnages bibliques (le château de Goliath, l'oratoire de Salomon[7], etc). Pour le prophète *Ezéchiel* (Dhu-l-kifl), les Mohamétans ont aussi des tombeaux ailleurs qu'en Mésopotamie. Ibn Batûtah en a visité un à Balkh[8]. On signale aussi un *makâm D. kifl* à Damas, dans un cimetière sur le versant du mont Kâsijûn[9].

L'esquisse que nous venons de tracer du nouveau livre de M. Basset, montre à combien d'égards cet ouvrage intéresse les hagiographes de l'Islam et combien il doit stimuler leur zèle pour continuer ces études dans le même sens. Le gouvernement de l'Algérie acquiert des titres à la reconnaissance du monde savant en permettant, par l'octroi de missions, aux savants de son ressort de se livrer à de semblables recherches. Puissent les missions de ce genre être toujours confiées à des maîtres aussi compétents et produire toujours d'aussi riches moissons.

IGNAZ GOLDZIHER.

1) *Jâkût*, II, p. 589, 21.

2) Sepp, *Jerusalem und das heilige Land* (Schaffouse), II, p. 245. Al-Kastallânî étudie les différentes versions sur le tombeau de Moïse dans son commentaire sur Bouchârî (II, p. 494), *Kitâb al-djânâ'iz*, n° 69.

3) Renan, *Mission en Phénicie*, 116.

4) Tûr Hârûn, *Jâkût*, II, p. 525, 21 ; *Kazwînî*, I, p. 168. Cfr. E. H. Palmer, *Der Schauplatz der vierzigjährigen Wüstenwanderung Israels* (Gotha, 1876), p. 337-339.

5) *Zeitschrift d. deutschen morgenl. Ges.*, XVI, p. 688.

6) Burton, *Personal narrative*, etc. (Tauchnitz), II, p. 57.

7) *Jâkût*, III, 720, 3.

8) *Voyages*, éd. Paris, I, p. 231. Cfr. *Archiv für Religionswissenschaft*, II, p. 194.

9) Murâdî, *Silk al-durar*, I, 30, 9 ; 258, pénult. Cf. sur les traditions touchant le tombeau de ce prophète, Nestle, *Marginalien und Materialien* (Tübingen, 1893), p. 53-55.

CORRESPONDANCE

Lettre de M. De Wulf et réponse de M. Picavet.

Monsieur le Directeur,

Dans le numéro de novembre-décembre 1901 de la « Revue de l'Histoire des Religions » (p. 302 et suiv.), M. Picavet m'a fait l'honneur de rendre compte de mon « Histoire de la Philosophie médiévale ». Toutefois son analyse tantôt exagère ma pensée, tantôt la mutile.

Et d'abord, le savant critique ne livre qu'une partie de ma pensée. La *philosophie* scolastique (trop souvent confondue avec la théologie scolastique) doit être envisagée à deux points de vue : 1° en elle-même, d'une manière *absolue*, comme un système de doctrines fournissant l'explication rationnelle de l'ordre universel ; 2° dans ses *rapports* avec la théologie et la religion. — De ces deux points de vue, le premier, qui me paraît *le plus important* dans une histoire de la philosophie (V. une déclaration à ce sujet, p. 148) est totalement négligé par M. Picavet. Or, c'est à l'évolution d'idées purement philosophiques que la meilleure partie de l'ouvrage est consacrée.

Je comprends qu'écrivant dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, M. Picavet ait accentué le second point de vue : les rapports de la philosophie médiévale et scolastique avec la religion. Il est *de fait* que depuis la philosophie indienne jusqu'à la philosophie moderne, il y eut entre la religion et la philosophie des relations intimes. Divers ouvrages de M. Picavet ont eu pour but de le démontrer pour le moyen âge.

Pourquoi dès lors écrire des phrases comme celles-ci : « S'il s'agissait de juger et d'apprécier, en son ensemble, l'œuvre de M. De Wulf, on pourrait dire que la philosophie pose *aujourd'hui* les problèmes soulevés par les sciences et se tient à l'écart des religions. » Je partage le même avis. Aussi mon livre ne parle pas de la philosophie d'*aujourd'hui*, mais de la philosophie médiévale à laquelle la religion « ayant précédé la philosophie, impose naturellement la prise en considération de ses points de doctrine ». Voilà pourquoi je conclus : « *Dans la mesure* où les systèmes philosophiques ont eu des rapports avec les théologies et les religions, l'histoire de la philosophie doit être attentive à l'histoire de la dogmatique religieuse. »

Il est vrai que la scolastique est traitée dans mon ouvrage comme la partie principale de la philosophie du moyen âge, non parce qu'elle est la philosophie des catholiques, mais parce que, en tant que *synthèse rationnelle*, elle l'emporte en valeur sur les autres systèmes du moyen âge. Cette scolastique, du reste, je ne la caractérise pas uniquement d'après le thomisme, comme le dit mon critique (p. 306), puisque j'ai essayé de démarquer ce qu'il y a de commun à tous les grands scolastiques (v. p. 262, note).

Enfin, M. Picavet dresse une liste d'affirmations qu'il prétend être d'un « apologiste ou d'un adversaire plutôt que d'un historien » (p. 308). S'il faut mériter ce jugement, pour oser écrire, par exemple, — qu'Étienne Tempier eut un caractère violent et emporté (Denifle, *Chartul. Univ. Paris*, I, 438 est plus sévère que nous) ; que la morale des Cathares et de plusieurs sectes mystiques fut relâchée, dévergondée (V. Delacroix, *Le mysticisme spéculatif au* XIVe siècle, p. 62 et suiv.) ; — il serait facile de montrer que la « façon entièrement historique et impartiale », telle que l'entend M. Picavet est une utopie que lui-même d'ailleurs n'a pas réalisée dans ses écrits.

Veuillez agréer, etc.

MAURICE DE WULF.

M. Picavet, après avoir pris connaissance de la lettre de M. De Wulf, nous a adressé les lignes suivantes :

Monsieur et cher Directeur,

Persuadé que M. De Wulf en agirait de même, le cas échéant, avec ceux dont sa *Revue Néo-scolastique* aurait examiné les œuvres, je ne vois, comme vous, que des avantages à publier la note qu'il a bien voulu vous adresser, car elle permet de préciser le point de vue auquel nous nous plaçons, à cette *Revue*, comme dans notre École pratique, pour étudier l'histoire des religions.

Qu'il soit *facile de démontrer que je n'ai pas réalisé dans mes écrits la méthode entièrement historique et impartiale*, j'en conviens bien volontiers, car elle constitue non une *utopie*, ainsi que le dit M. De Wulf, mais, comme l'écrivait excellemment M. Mommsen à propos de la nomination de M. Spahn à Strasbourg, un idéal qu'on n'atteint jamais et qu'on doit poursuivre sans cesse. Et j'ai pensé, je le reconnais encore, que mes efforts pour l'atteindre n'avaient pas été tout à fait vains, en voyant plus d'une fois des Revues et des journaux catholiques, le *Monde*, la *Quinzaine*, la *Revue thomiste*, les *Études* publiées par des Pères de la Société de Jésus et la *Revue Néo-scolastique* elle-même signaler l'esprit impartial de mes recherches et en accepter les plus importants résultats.

Mais, pour quitter les questions personnelles dont l'importance est médiocre en pareille matière, je doute qu'il soit aussi facile de montrer que ce soit une utopie de vouloir étudier, comme je le demande, la scolastique d'une façon entièrement historique et impartiale. Dans les affirmations qui m'ont paru « d'un apologiste ou d'un adversaire, plutôt que d'un historien », M. De Wulf ne relève que celles qui ont rapport à Étienne Tempier, aux Cathares et aux Mystiques. Ceux de nos lecteurs qui se reporteront aux nombreuses citations, de la page 308, relatives à Sénèque, Proclus, l'é-

cole d'Athènes, Photius, Roscelin, la Renaissance et la Réforme, Ramus et Giordano Bruno, etc., verront pourquoi M. De Wulf n'a pas estimé qu'elles pouvaient être reprises par un historien. Je crois qu'il en est de même de celles qu'il a relevées. Que le P. Denifle soit plus sévère pour Étienne Tempier que M. De Wulf, cela se conçoit, puisqu'il est Dominicain et plus disposé *à priori* à mal juger ceux qui ont touché à saint Thomas, le maître vénéré dont l'ordre s'est toujours réclamé. Qu'Étienne Tempier ait même été, comme le veut M. De Wulf, emporté et violent, que les théologiens séculiers aient, comme il le dit encore, eu de vieilles rancunes contre les ordres mendiants, est-ce une raison, pour l'historien, de dire ou de laisser entendre que la condamnation du thomisme s'explique par le caractère violent et emporté du président, par les rancunes des membres de l'assemblée? Que cela suffise à l'apologiste, pour qui la vérité s'identifie avec le thomisme et qui est tenté, par suite, d'accuser d'ignorance ou de mauvaise foi ceux qui l'attaquent, il n'y a pas à s'en étonner. Mais l'historien, qui voit les théologiens d'Oxford condamner deux fois des doctrines thomistes et la première fois sous la présidence du dominicain archevêque Robert Kilwardby, se dit, avec le catholique Jourdain (*La philosophie de saint Thomas d'Aquin*, II, p. 47), que toute l'autorité de saint Thomas ne suffisait pas à protéger la doctrine (*la matière est le principe de l'individuation*) contre le soupçon et le reproche d'hérésie, ou il juge, avec M. De Wulf lui-même, que tous les théologiens, dominicains ou non, ont été effarouchés par les innovations de saint Thomas (p. 300); que, par suite, il est inutile et faux de supposer à la conduite des uns des motifs méprisables qu'on ne suppose pas à la conduite des autres.

Pour les Cathares et les Mystiques, je suis d'abord obligé de rétablir les citations de M. De Wulf, telles que je les ai données dans la *Revue* et telles qu'elles figurent dans l'*Histoire de la philosophie médiévale*: « Le nom des Cathares est associé, au moyen âge, *au déchaînement de la plus vile immoralité*

(223). Comme autrefois les Amauriciens, les grandes associations mystiques, qui préparèrent la voie à la Réforme, pratiquaient la morale *relâchée, légitimée par leur panthéisme* (375). » Ce sont là des affirmations que l'on trouve chez les orthodoxes de tous les temps, comme parfois chez les hérétiques et les novateurs, qui trouvent plus simple d'attribuer ou d'imposer à leurs adversaires une conduite immorale que de discuter la valeur spéculative de leurs doctrines. On les retrouve même chez des philosophes; mais les historiens ne devraient jamais les employer, ou tout au moins ils devraient examiner srupuleusement les textes pour savoir si elles sont justifiées. Or, M. Delacroix auquel renvoie M. De Wulf écrit, p. 67 : « que le culte de la volonté propre ne sortit point nécessairement des *prémisses panthéistes de la doctrine*, l'exemple des Ortlibiens nous le prouve, qui, partis des mêmes principes aboutissent à un *ascétisme rigoureux* ». Et M. Ch. Molinier a publié (*Rapport sur une mission exécutée en Italie de février à avril* 1885, p. 289-90) un texte d'un orthodoxe du XIII[e] siècle qui reproche aux Cathares d'être opposés au mariage et affirme qu'ils vivent chastement : « Castissimi sunt corpore. Viri et mulieres illius secte votum et propositum observantes, nullo modo corruptione luxurie fedantur... Fama fornicationis que inter eos esse dicitur falsissima est... viri et mulieres conveniunt, non ut fornicentur ad invicem... sed ut predicationem audiant et confessionem proelato suo faciant, tanquam per ejus orationes veniam de peccatis suis consecuturi. »

J'ai, comme il convenait au caractère de la *Revue*, insisté surtout sur les rapports de la théologie et de la philosophie, d'autant plus que l'ouvrage a été examiné, au point de vue purement philosophique, dans la *Revue philosophique du 1[er] janvier* 1902. Je n'ai pas dit que M. De Wulf caractérisait *uniquement* la synthèse scolastique d'après le thomisme, mais j'ai cité, purement et simplement, ce qu'il a écrit lui-même, p. 262 : « Saint Thomas est le prince des philosophes comme il est le prince des théologiens, son système est la

plus brillante formule de la scolastique médiévale. » Et j'ai noté, de même, que M. De Wulf jugeait les systèmes en tenant compte des doctrines qu'ils ont transmises au thomisme (p. 307).

Enfin, je voudrais croire que je suis de l'avis de M. De Wulf sur la philosophie moderne « qui pose les problèmes soulevés par les sciences et se tient à l'écart des religions » ; mais je crains bien qu'il n'en soit rien. Pour lui le catholicisme, c'est-à dire la philosophie et la théologie thomistes, exprime essentiellement la vérité. C'est, semble-t-il, parce qu'il n'admet pas ou ne conçoit pas une direction de l'individu et de la société par les sciences et la philosophie scientifique, qu'il lui est difficile d'apporter à l'étude des choses médiévales l'impartialité du géologue et du naturaliste, de montrer pour les doctrines qui lui font horreur, la bienveillance qu'il accorde aux orthodoxes et qui est due, selon nous, à tous ceux qui ont cherché autrefois la vérité avec ardeur et bonne foi, quand même leur méthode nous paraîtrait insuffisante et que leurs affirmations n'auraient gardé pour nous aucune valeur objective.

Veuillez agréer, etc.

François Picavet.

Lettre de M. W. Sieroszewski et réponse de M. V. Bugiel.

Monsieur le Directeur,

Je ne me permettrais jamais de troubler le silence, accepté d'ordinaire par les auteurs envers leurs critiques, sans cette circonstance, que mon livre *Douze ans au pays des Yakoutes* dont M. Bugiel rend compte dans votre *Revue d'Histoire des Religions* (t. XLIV, p. 459) se trouve complètement sans défense devant le public français ne connaissant pas la langue

polonaise. M. Bugiel s'est permis de commettre dans son article toute une série d'inexactitudes, savoir :

1° Il n'est pas vrai, que *je ne fais pas mention de la situation géographique du pays yakoute*; non seulement j'ai indiqué au commencement du livre les degrés de latitude et de longitude, mais encore j'ai joint à la fin du livre la carte géographique du pays. Du reste, mon livre est destiné aux personnes, ayant quelques connaissances de géographie et d'ethnographie;

2° Il n'est pas vrai, que *je n'ai pas donné de détails concernant l'établissement des Yakoutes*. Tout un chapitre (VII) est consacré à ce sujet, complété encore par la description des établissements particuliers et de leur création dans le chapitre intitulé « La Tribu ». Quant à la question des villes, des districts, des cantons, etc., je pensais absolument inutile d'en parler, non seulement pour les critiques ethnographes, mais même pour les simples lecteurs, lorsque je signalais l'existence des « nasleg » et d' « ulus »;

3° La littérature orale occupe il est vrai *seulement 20 pages*, mais les matériaux, ou, pour mieux dire, les exemples cités dans ce livre et indispensables pour faire comprendre le caractère des créations yakoutes *ont été écrits par moi*, d'après des récits faits de vive voix, et *personne avant moi ne les a publiés*. *Personne avant moi* n'a marqué la différence entre les divers genres de la poésie yakoute. Si je me borne à ne citer que les plus caractéristiques, c'est pour ne pas trop surcharger le livre. Toutes les variantes, les contes, les légendes feront partie du second volume qui renfermera le reste des matériaux exclusivement miens;

4° Je n'affirme *nulle part l'existence du matriarcat*. En m'appuyant sur l'analyse des cérémonies du mariage, des noms de parenté et des traditions conservés par les Yakoutes, *j'ose à peine* exprimer sur ce sujet mes *suppositions* (je le fais du reste avec grande précaution). Je vous serais fort reconnaissant, Monsieur, de vouloir bien jeter un coup d'œil sur les passages relatifs dans le résumé anglais du professeur Sum-

ner, que je me permets de joindre à cette lettre ;

5° Je ne tire *nulle part* mes conclusions d'un simple conte quelconque, *cité par un autre auteur*. Je profite quelquefois des traditions, des légendes, etc., pour appuyer mon argumentation, mais je me fonde toujours sur les usages, les superstitions des Yakoutes, ou sur une base économique et historique. Non seulement cette méthode est approuvée par les autorités scientifiques, mais, pour l'avoir bien appliquée, j'ai reçu de la part des critiques compétents des preuves d'approbation. (Voir le rapport du vice-président de la section ethnographique de la S. G. de S.-P., adressé à la Commission des prix, 1894)[1] ;

6° Si *je cite les contes des autres auteurs*, si je me rapporte quelquefois à eux, c'est tantôt pour prouver que je ne suis pas le seul à soutenir une opinion, tantôt pour montrer la différence qui règne entre mes remarques et celles de mes prédécesseurs ; le tout pour éclairer exactement le lecteur ;

7° Le titre *complet* des sources citées est toujours donné la première fois, les fois suivantes en abrégé, comme il est partout d'usage. Dans le cas où l'œuvre a eu plusieurs éditions, j'indique l'année pour faciliter les recherches. La plupart des œuvres citées ne sont pas dans le commerce, mais se trouvent dans les bibliothèques publiques où il suffit de savoir le titre pour avoir le livre. Je ne puis donc prendre ce reproche au sérieux ;

8° M. Bugiel me reproche d'avoir *médiocrement fait* et *mal digéré* les emprunts, empruntés aux ouvrages de mes prédécesseurs. Pour les étudier, ces ouvrages, j'ai passé trois ans, du matin au soir dans les bibliothèques, ayant aussi à ma disposition les archives et les musées. Chaque chapitre de mon livre a été lu, avant d'être imprimé, par un spécialiste, j'ai donc le droit d'exiger que les reproches de M. Bugiel sortent du cercle des généralités.

M. Bugiel donne, comme le meilleur de tous les chapitres,

1. Отчетъ Императорскаго Русскаго Географическаго Общества за 1894 г.

précisément celui qui a été traduit en français : « Les croyances ». Et pourtant les vrais savants et les connaisseurs sérieux estiment le plus : « La tribu » et « La famille » auxquels M. Bugiel trouve tant à reprendre!

Voilà les rectifications de fait.

Quant à la critique de la valeur scientifique de mon livre, je la laisse à la conscience de M. Bugiel. Je me permettrai seulement d'attirer votre attention, Monsieur, sur d'autres avis encore :

D'un avis différent que M. Bugiel fut la Société scientifique du nom de L. Mianowski à Varsovie, qui pour l'édition polonaise me décerna un prix[1].

D'un avis différent fut la Société géographique de Saint-Pétersbourg qui récompensa l'édition russe de mon livre, basée sur les mêmes sources, d'une médaille d'or, et me nomma membre. (L'édition polonaise parut quelques années plus tard ; je pus donc profiter des remarques, des critiques et des matériaux nouvellement trouvés[2]. Je pense que le livre n'a pu que gagner).

D'un avis différent fut la Société des Amateurs de sciences naturelles, d'ethnographie et d'anthropologie[3] à Moscou et aussi l'Impériale Indépendante Société économique[4] à Pétersbourg, qui pour mon œuvre me nomma membre.

D'un avis différent fut le très honorable vice-président de la S. Géographique P. P. Siemienoff, qui demanda au Gouvernement de me faire revenir dans ma patrie après 15 ans d'exil comme récompense pour mes mérites scientifiques.

Vous comprenez donc, Monsieur, pourquoi ce livre, indépendamment des années de travail assidu qu'il m'a coûté, m'est si particulièrement cher, et pourquoi je vous prie de vouloir bien rectifier les erreurs commises par M. Bugiel.

1) Towarzystwo naukowe imiena J. Mianowskiego. Varsovie. 1904 r.

2) J'en fais mention dans la préface.

3) Императорское Общество Любителей Естествознанія Антропологіи и Этнографіи.

4) Императорское Вольно-Экономическое Общество.

férence que je donne au chapitre traitant des croyances religieuses des Yakoutes sur les autres. « Les vrais savants et les connaisseurs sérieux », dit-il, estiment le plus « La tribu » et « La famille ». Je remercie M. S. de ce jugement un peu — yakoute et je lui répéterai que — faux savant et connaisseur léger que je suis — je ne peux pas préférer ces deux chapitres qu'il aime tant parce que là justement il nous débite des théories mal fondées et qui me paraissent absurdes. M. Sieroszewski me parle enfin des corps savants qui ont été d'un avis tout différent du mien. Leur avis m'importe fort peu. Je n'avais pas à donner l'avis des membres de ces corps, mais le mien. Et je le maintiens en totalité. Je répète ce que j'ai dit dans mon article : Ce que l'auteur a observé lui-même est bien observé et sera utile à la science. Mais malheureusement il a voulu compléter ses données par des données empruntées aux autres, il a voulu faire une monographie. Or, comme *monographie* son livre est médiocre et si on voulait le juger comme tel, le jugement devrait être bien plus sévère.

Veuillez agréer, etc.

Paris.

Dr V. Bugiel.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

A. Lang. — **The Making of Religion**. — Londres, Longmans, Green and Co, 1re édit. 1898; 2e édit. 1900.

Deux ans à peine s'étaient écoulés depuis la publication de la première édition du *Making of Religion* que déjà M. Lang se voyait forcé d'en éditer une seconde, tant le public s'est intéressé à ses travaux. Le corps de l'ouvrage est resté le même. Les huit premiers chapitres exposent la critique de la théorie anthropologique courante, qui dérive la croyance aux esprits des rêves, visions, hallucinations, etc. ; dans les chapitres IV à XVII l'auteur examine comment la notion d'esprit une fois acquise, l'homme forma celle d'Être Suprême.

La théorie critiquée dans la première partie est celle qu'a exposée M. Tylor dans sa *Civilisation primitive* : puisque, pendant qu'il rêve, l'homme agit, se meut, visite des contrées lointaines, c'est qu'il existe en lui quelque chose d'indépendant du corps et pouvant le quitter : ce quelque chose c'est l'âme. Pour M. Lang, par contre, la notion d'âme ou d'esprit est venue au sauvage tout autrement. Les recherches récentes sur l'hystérie, l'hypnotisme, la multiple personnalité, la double vue, la lévitation, ont amené les savants à reconnaître l'authenticité de faits jusque-là dédaigneusement traités de fables. M. Lang, appliquant la méthode comparative, montre que ces faits sont aussi fréquents, sinon davantage, chez les non-civilisés que chez nous. Pour ne citer qu'un exemple : plusieurs observateurs dignes de foi relatent des cas de lévitation de petits objets, baguettes, pierres, etc., chez les Hindous, les Yaos, les Mélanésiens, les Maoris, les Zoulous, les Karens, etc.; or, en vertu du principe : tout ce qui meut est animé, on attribue une âme à ces objets et on en fait des fétiches ; que ce mouvement soit dû à l'ha-

bileté d'un opérateur, magicien ou autre, cela n'a rien à faire avec la question dans le cas donné; ce que l'auteur veut dire, c'est que des mouvements anormaux d'objets ont pu contribuer à faire croire à des sauvages que des esprits peuvent animer des objets inanimés. M. Lang est certes trop au courant de la littérature du sujet pour prétendre donner une explication absolue et définitive; celle de Tylor, par les rêves, est en effet exacte dans un assez grand nombre de cas bien contrôlés; mais on ne saurait trop remercier l'auteur d'avoir entrepris le défrichement de ces régions de la vie psychique des non civilisés dont, voici déjà bien des années, Bastian disait qu'elles nous réservaient des surprises fécondes. Nous subissons encore plus qu'on ne croit l'influence à la fois de l'ancienne psychologie et de Rousseau : nous jugeons trop la psyché du non-civilisé d'après la nôtre et sommes en même temps portés à croire l'homme de nature plus naturel, c'est-à-dire plus normal, alors que chez lui les symptômes morbides sont d'une extraordinaire fréquence.

L'auteur ne tient d'ailleurs pas à convaincre les lecteurs de la première partie du livre de l'exactitude de ses conclusions; il a voulu simplement indiquer la marche à suivre; mais a-t-il alors le droit de se plaindre, comme il le fait dans la préface de la nouvelle édition, du reproche qu'on lui a fait d'avoir juxtaposé deux travaux que n'unissait aucun lien interne? Dialecticien remarquable, M. Lang voudrait nous prouver à la fois qu'il n'en est pas ainsi, mais que cependant cela se pourrait fort bien : car la deuxième partie peut être lue sans que la première l'ait été.

L'auteur part cette fois d'un fait bien constaté, la croyance à l'existence d'êtres supérieurs par quelque côté à l'homme, et prétend démontrer que, contrairement à l'opinion de Spencer, de Huxley et même de Tylor, les divinités des non-civilisés sont des *puissances morales actives*. Bien mieux, il accuse la science anthropologique d'avoir simplifié son problème en négligeant ou en ignorant de parti pris les faits qui prouvaient l'existence d'une croyance en un Dieu ou Être Suprême doté d'attributs moraux, mais qu'on expliquait par des influences chrétiennes ou musulmanes. Pour prouver ce qu'il avance, M. Lang passe en revue les divinités suprêmes de différents peuples, en finissant par le Jahvéh des Juifs auquel il consacre un chapitre qui se termine par cette affirmation : le développement de la religion juive fut précisément celui que nous montre la Bible.

Quand bien même l'auteur aurait raison en ce qui concerne les Juifs

par exemple ou les peuples du golfe de Guinée, il resterait à démontrer la valeur de l'opinion fondamentale qu'il expose p. 317 : « Une fois admise l'hypothèse d'un ancien Être Suprême obscurci ensuite par le culte des ancêtres et des dieux-esprits, mais non toujours perdu pour la tradition religieuse, les polythéismes barbares et civilisés s'expliquent fort bien ». Sans doute, mais l'hypothèse, l'admettriez-vous facilement ? Certes nous n'accuserons point M. Lang, comme l'ont fait quelques critiques, de reprendre à son compte l'ancienne théorie des missionnaires avec laquelle la sienne ne présente qu'une ressemblance extérieure; mais ce sont ses preuves qui sont insuffisantes. Tant qu'il s'agit de peuples barbares, on peut encore discuter; mais si l'on ne veut pas se payer de mots, il faut mettre à l'épreuve le système de M. Lang chez les peuples vraiment sauvages; c'est ce qu'a bien vu M. Sidney Hartland : il a considéré uniquement les Australiens, lesquels se trouvent depuis assez longtemps dans un état d'isolement suffisant pour permettre un développement religieux progressif ou régressif propre; là le domaine des investigations semblait assez restreint pour qu'on pût se rencontrer et s'entendre. La revue anglaise *Folk-Lore* a publié en 1898 et en 1899 l'attaque de Sydney Hartland, la réponse de Lang, celle de S. H., puis une communication de notre auteur qui a enfin résumé le débat dans la préface de la nouvelle édition du *Making of Religion*.

Cette polémique a obligé M. Lang a préciser et à atténuer en même temps ses idées qui ne sont plus alors si révolutionnaires : l'homme est parti du concept de *faire* pour arriver à celui de *créer* ; une fois obtenue la notion d'un Créateur surnaturel, il conçut celle de Puissance et, l'imagination aidant, celle de Bonté, etc. ; donc le Fabricateur est devenu un Créateur doté d'attributs éthiques. C'est ainsi que les Australiens auraient acquis, en dehors de toute influence chrétienne, leurs dieux suprêmes tels que Bayami et d'autres. Mais voici que fut publié le bel ouvrage de MM. Spencer et Gillen sur les tribus de l'Australie centrale qui croient à l'existence d'un Grand Esprit dépourvu d'attributs moraux ; or tous leurs voisins, à en croire de bons observateurs dont Howitt, croient en un Dieu suprême moral ; il faut donc admettre ou bien que les tribus centrales en sont encore au stade religieux le plus primitif, alors que leurs voisines, partant du même point, ont continué à se développer et ont enrichi peu à peu le concept de leur propre divinité ou bien qu'elles ont dégénéré.

Mais on arrive alors à se poser la question fondamentale : un sauvage

est-il capable de concevoir la notion d'un Créateur moral? C'est ici que ni M. Lang ni M. Sidney Hartland ni M. Tylor n'arrivent à s'entendre. Une réponse définitive étant impossible, il ne reste qu'à discuter sur les mots; et c'est pourquoi M. Lang, comme tout écrivain actuel qui se respecte, donne sa définition du mot religion (p. 50) ainsi que des mots, si fréquents sous sa plume, de : éternel, créateur, omniscient, tout-puissant, omniprésent et moral.

A. VAN GENNEP.

FD. NICOLAŸ. — **Histoire des croyances, superstitions, mœurs, usages et coutumes.** — Paris, V. Retaux ; 3 vol. in-8.

Le titre de cet ouvrage intrigue et inquiète de prime abord le lecteur par sa complexité. L'épigraphe empruntée à Le Play : « Le Décalogue, loi des lois, est un incomparable programme de documents » est aussi déconcertante. Mais il suffit d'un coup d'œil jeté sur la préface et la conclusion pour comprendre l'idée directrice de l'auteur, qui est une apologie de la religion. M. F. Nicolaÿ a voulu, passant en revue les mœurs et croyances de tous les peuples, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, éprouver la valeur de ces deux thèses favorites des libres-penseurs anti-religieux :

I. Il y a un certain nombre de peuples sauvages qui, avant le contact des Européens ou des missionnaires, sont athées.

II. La morale n'est pas une et identique chez tous les peuples; elle varie suivant les climats et le tempérament des races.

Mais, en voulant embrasser un champ d'études universel, l'auteur, nécessairement, n'a pu l'approfondir partout. Sauf dans les chapitres qui concernent le droit, qui est sa spécialité, il a dû faire œuvre de compilation, de coordination et a négligé de faire la critique rigoureuse des documents qu'il enregistrait. D'ailleurs, l'ordre emprunté au Décalogue offrait aussi des inconvénients. Ce plan était plus séduisant que facile, et pour le faire cadrer avec une distribution logique de ses matériaux, M. F. Nicolaÿ a dû le changer en plusieurs parties. Ainsi l'auteur, sans doute pour éviter un double emploi, a confondu en un seul livre les deux premiers commandements de Moïse. Par contre, comme il lui fallait retrouver ses dix livres, il a dédoublé la matière du Xe commandement en deux livres : l'un sur le mariage; l'autre sur le vol, le brigandage et la pira-

terie. Il en est résulté que le Xe livre fait double emploi avec le VIIe, qui traitait déjà de la propriété et du vol. On voit qu'il s'est produit un certain flottement dans l'ordre des matières adopté par l'auteur : mais, cela est presque inévitable, quand on a à classer une masse aussi énorme de documents.

Nous grouperons nos remarques en suivant l'ordre des livres, divisés en deux sections correspondant aux deux tables du Décalogue.

Ire Table. — Nous n'avons que peu de remarques à faire sur le 1er livre. C'est un chapitre d'histoire des religions où l'auteur a groupé une foule de faits relatifs aux différents cultes et sur lesquels il n'est pas toujours également bien documenté. Ses thèses principales sont justes : 1° Les peuples sauvages admettent l'existence de puissances surhumaines ; 2° La notion d'un dieu suprême se retrouve parfois, même chez chez les non-civilisés.

Mais, l'auteur se trompe, quand il croit le monothéisme des Hébreux antérieur à Moïse (I, p. 84) ; qu'il affirme que les dieux à Rome n'étaient que les attributs d'une seule et même divinité (p. 25) ; qu'il nie la relation entre les devins et les prophètes (p. 284) ; qu'il soutient que les « contours de la dogmatique anglicane sont élastiques » (p. 198) et que les protestants libéraux sont « séparés de l'Église réformée et de la croyance au Christ » (p. 197, etc.).

C'est avec raison, par contre, qu'il critique la thèse de Joseph de Maistre : *La superstition est un ouvrage avancé de la religion qu'il ne faut pas détruire.* Elle en est, à ses yeux, « le pire ennemi, parce qu'elle remplace la foi par l'idolâtrie, l'amour par l'effroi, la raison par la sottise, la conscience par de puériles pratiques » (I, p. 305).

M. Nicolaÿ rattache au 3e commandement ce qui concerne le serment et les vœux. Nous ne pouvons pas accepter l'exégèse que l'auteur donne de la défense faite par Jésus de jurer par quoi que ce soit (*S. Math.*, v., 33). En effet, se fondant sur l'autorisation de l'Église et sur cette déclaration du Christ : *Il est venu, non pas abolir, mais accomplir la Loi*, il pense que le Seigneur n'a voulu comme Moïse interdire que les « invocations mixtes et dangereuses et les vaines adjurations par les créatures ». Nous pensons que le Christ a été plus loin que Moïse, comme dans son sermon sur la montagne, et qu'il a interdit formellement le serment.

Quant au dimanche et aux jours de fête, l'auteur fait remonter jusqu'en Chine l'origine de la semaine et d'un temps de repos tous les sept jours. Il se prononce pour le dimanche obligatoire, c'est-à-dire l'interdiction légale du travail, à condition que le salaire des ouvriers leur soit

payé pour ce jour-là. A propos des fêtes catholiques, il n'a pas remarqué que plusieurs d'entre elles ont été placées à la même date que certaines fêtes païennes, afin d'abolir l'observation de ces dernières et qu'il en est résulté certains usages. Par exemple, les feux de la Saint-Jean et l'arbre de Noël sont empruntés à des fêtes païennes.

Enfin le 5e commandement lui a fourni l'occasion de curieuses recherches sur le culte des ancêtres et les rites funéraires de l'âge préhistorique. Il attribue plusieurs de ces rites à la piété filiale et y voit les commencements de la religion. Mais ne tombe-t-il pas dans un excès, en mesurant le degré de piété filiale d'après le soin donné à la sépulture des corps? A ce point de vue il devait placer les Égyptiens, qui conservaient le corps de leurs parents sous forme de momies, plus haut que les Chrétiens, qui le laissent pourrir dans la terre. Cela l'amène à condamner très sévèrement l'incinération; il y voit, avec la congrégation du Saint-Office (Décret d'octobre 1889) un *detestabilis abusus* et une violation du repos dû aux morts. L'auteur n'oublie que deux choses; cette grande parole de l'Ecclésiaste, XII, 9 : *La poudre retourne à la terre, comme elle y était; l'esprit retourne à Dieu, qui l'a donné* et nous ajouterons : « A Dieu, qui n'a pas besoin de cette misérable guenille qu'est notre corps pour lui donner des organes appropriés au monde supérieur ». Il oublie, en outre, que c'est seulement sur la volonté formelle du défunt qu'on recourt à ce procédé. D'ailleurs, l'incinération peut être, tout aussi bien que l'immersion en pleine mer ou l'enterrement, accompagnée de prières et de discours religieux. Elle se concilie parfaitement avec la conception spiritualiste de l'immortalité de l'âme.

IIe Table. — Le 6e commandement amène l'auteur à examiner toutes les questions qui touchent à la destruction violente de la vie humaine : le suicide, la peine de mort, la guerre. Il s'approprie avec raison les arguments de J.-J. Rousseau contre le suicide et constate, d'après la statistique, qu'il y a quatre fois moins de suicides chez les femmes que chez les hommes et beaucoup moins chez les gens mariés que chez les célibataires (II, p. 268, 272). Quant au droit de la guerre, tout en admirant les Quakers et les Anabaptistes ou Baptistes qu'il distingue à tort des Mennonites, il admet « que la guerre est juste, honorable, et nécessaire, quand elle se fonde sur la légitime défense ».

Mais, il y a, dans ce livre, une grosse lacune. M. F. Nicolaÿ, qui passe en revue tous les genres de supplice depuis la décollation jusqu'à l'électrocution, n'a pas consacré un seul paragraphe à la question de l'abolition de la peine de mort. Et pourtant c'est un problème moral

qui s'impose à la conscience chrétienne, et, je dirai même, à l'attention des jurisconsultes. Plusieurs États l'ont supprimé (l'Italie, la Russie, plusieurs Cantons Suisses) et elle est appelée à disparaître un jour du code des nations civilisées. Autre lacune : le livre VI qui devrait correspondre au 7e commandement : *Tu ne commettras pas adultère*, ne dit pas un mot de la violation de la foi conjugale, des peines qui la frappent et ne traite que de l'intempérance et du luxe, du théâtre et de la danse.

Autour du 6e commandement, l'auteur groupe tous les faits relatifs à la propriété; il décrit son organisation dans les différents pays. Cela le conduit à examiner la question des biens du clergé, mis à la disposition de la nation (Décret du 2 nov. 1789) par l'Assemblée Nationale. M. Nicolaÿ soutient cette thèse, qu'il y avait là un emprunt, non une aliénation ; que l'Église n'a perdu ses droits à ces biens que par suite du Concordat de 1801 et que le budget des cultes n'est que la compensation légale de la renonciation consentie par le pape. A propos des Juifs qui pendant le moyen âge ont été déclarés (III, 707) alors incapables de posséder des biens fonciers, l'auteur suppose que le peuple déicide ne devait pas être vu avec faveur par les papes (III, 73). Or cette allégation est démentie par l'histoire. Tandis que les Israélites étaient persécutés ou bannis des divers pays d'Europe, ils trouvèrent asile et protection dans les États pontificaux. Les papes eurent longtemps des médecins et des banquiers juifs.

Le 9e commandement l'amène à parler des aveux et de la torture, des témoignages et du parjure, des ordalies, du combat judiciaire et du duel. A propos de ce dernier, l'auteur rappelle qu'il a été condamné par le Concile de Trente et il cite quelques cas curieux de femmes qui se sont battues en duel, pour défendre l'honneur d'un père ou par simple jalousie (III, p. 204-206).

Dans son IXe livre, M. Nicolaÿ traite du mariage, à propos du 2e paragraphe du 10e commandement. Il donne des détails sur les rites du mariage chez les anciens, sur les fiançailles avant la Révolution. A propos du droit mosaïque (III, p. 241) il ne dit pas que la polygamie était autorisée chez les Hébreux et qu'elle a existé, en fait, chez les Juifs d'Afrique et d'Algérie jusqu'en 1870. Il constate avec raison que « la condition de la femme indique généralement le rang qu'occupe un peuple dans l'échelle de la civilisation ». Il voit avec satisfaction le mouvement féministe qui d'Amérique a passé en Europe, mais craint qu'il ne dépasse bientôt la mesure.

Le Xe et dernier livre fait double emploi avec le VIIe, car ils ont tous deux pour objet le respect de la propriété et ses violations. Comme l'auteur a déjà parlé du vol chez les anciens (chap. v du livre VII), l'auteur décrit les divers procédés en usage chez les voleurs modernes, traite de l'usure (III, p. 371), des brigands et des pirates (p. 418) et termine par la traite des nègres et l'esclavage. Cette dernière partie de son ouvrage est celle qui renferme les informations les plus neuves. Les documents relatifs à la piraterie sont très rares et M. Nicolaÿ ne les a trouvés qu'à grand'peine dans les Archives des chambres de commerce et du ministère de la Marine.

Telles sont les remarques de détail que nous avions à faire sur les volumes de M. Nicolaÿ; mais ces erreurs et ces lacunes étaient inévitables dans un ouvrage, qui embrasse un champ d'étude aussi vaste et qui a été poursuivi pendant tant d'années, avec une patience et une exactitude de bénédictin [1].

C'est en somme une enquête sur les mœurs et les croyances de l'humanité, sur la question de l'idée de Dieu et de la loi morale. Voici les conclusions auxquelles l'auteur aboutit : il n'y a pas d'athéisme collectif; le sentiment religieux est universel; on rencontre chez tous les peuples les éléments d'une loi morale commune, qui est pour ainsi dire le « *Décalogue de l'humanité* ». Ainsi, en dernière analyse « la foi en la raison sagement interrogée confirme les raisons de la foi », qui enseignait déjà, par la bouche des écrivains sacrés et de plusieurs Pères de l'Église, que tous les peuples avaient reçu quelques parcelles de la révélation divine. Cette dernière conclusion nous révèle la tendance apologétique qui a inspiré et soutenu l'auteur d'un bout à l'autre de son travail. Il a voulu défendre la religion contre les attaques des matérialistes incrédules et démontrer qu'il n'y a pas incompatibilité entre la science et la foi éclairée.

L'auteur, tout en confessant hautement sa foi catholique, s'efforce d'être impartial et tolérant envers les autres confessions chrétiennes; peut-être s'est-il laissé trop influencer par la discipline de l'Église à laquelle il appartient dans les jugements qu'il porte sur certains usages; par exemple le divorce, l'incinération. Il nous paraît avoir démontré sa thèse principale, « que le sentiment religieux est universel ». Or, sur ce point, M. F. Nicolaÿ sera sans doute étonné d'être d'accord avec un écrivain, qui passe pour avoir été un des plus violents adversaires du Catholicisme. Voici ce que Voltaire écrivait dans les conclusions de son *Essai sur les mœurs*

1) M. F. Nicolaÿ a travaillé pendant vingt ans à ce livre et a dépouillé environ 15.000 ouvrages, qu'il a cités de première main.

et l'esprit des nations (livre VI, chap. XCVII), un ouvrage qui offre, par son sujet, de nombreux points de contact avec le livre en question : « La religion enseigne la même morale à tous les peuples, sans aucune exception : les cérémonies asiatiques sont bizarres, les croyances absurdes, mais les préceptes sont justes. Le derviche, le faquir, le bonze, le talapoin disent partout : Soyez équitables et bienfesants... Je dis que jamais on n'a vu aucune société religieuse, aucun rite institué dans la vue d'encourager les hommes aux vices. On s'est servi, dans toute la terre, de la religion pour faire le mal, *mais elle est partout instituée pour porter au bien*. Si le dogme apporte le fanatisme et la guerre, la morale inspire partout la concorde ». Sous réserve de son opinion sur le dogme, qui n'a pas toujours engendré le fanatisme, on voit que Voltaire, avec son génie, avait compris le rôle moral des religions et, s'il revenait à notre époque, il courrait grand risque d'être traité de catholique et de clérical par nos modernes libres-penseurs !

G. BONET-MAURY.

A. MAYR. — **Die vorgeschichtlichen Denkmæler von Malta** (Abhandlungen d. K. Bayer. Akademie der Wissenschaften, XXI, 3, 1901, p. 646-726).

Les monuments préhistoriques de Malte ont été pendant longtemps attribués aux Phéniciens. Le progrès des études préhistoriques d'une part, de l'autre les fouilles récentes en Crète et dans l'Archipel, mettant au jour ce qui reste de la civilisation préhomérique et prémycénienne ont permis de faire justice de cette erreur ; M. Mayr s'y applique. Aux sanctuaires maltais manque, remarque-t-il (p. 706) l'élément principal, à savoir la grande cour, des temples sémitiques ; ceux-ci sont sur plan carré ; à Malte dominent les lignes courbes ; les sculptures sont fort éloignées de ce que l'on pourrait attendre d'un art subissant à la fois l'influence de l'Assyrie et de l'Égypte (nous sommes en plein âge du bronze, au deuxième millénaire). L'ancienne hypothèse est donc à peine discutable.

Les monuments de Malte et de Gozzo appartiennent à la série des constructions préhistoriques, dolmens et chambres à couloir, voûtées en encorbellement ou creusées dans le roc, qu'on relève tout autour de l'Europe depuis les kourganes de la Russie méridionale, le long des côtes de la Méditerranée, à la pointe de l'Italie, en Espagne, dans l'ouest de la

France, les Iles Britanniques, l'Allemagne du Nord et la Scandinavie. La plupart sont des tombeaux, dolmens à l'air libre et chambres funéraires sous tumulus, les autres sont des sanctuaires, comme les plus importants monuments des Baléares, ou des habitations. Les temples maltais ont une connexion évidente avec les monuments des Baléares et du sud de l'Espagne. Mais c'est avec les monuments tunisiens que M. Mayr les compare de préférence. Avec la Sicile les îles n'ont que des rapports de commerce. Ici M. Mayr oublie que le plan d'une partie des tombes siciliennes creusées dans le rocher rappelle de près celui des édifices qu'il décrit avec tant de minutie.

On peut dire qu'il les étudie pierre à pierre. Il examine quatre sanctuaires ou groupe de sanctuaires, la Gigantia dans l'île de Gozzo, Mnaidra, Hadschar-Kim, It-torri-tal-Mramma dans l'île de Malte. Ils se composent de chambres ovales communiquant en général deux à deux, développées en absides, noyées dans d'épaisses murailles. Les parois sont composées de dalles dressées, sur lesquelles s'étagent quelques assises horizontales. Les entrées et les passages sont couverts. Les salles devaient être abritées par des tentes. Quelques pierres sont piquetées de cupules semblables à celles des mégalithiques de l'Europe occidentale et septentrionale, quelques spirales complètent l'ornementation. Des trous pour planter les piquets des tentes, des anneaux creusés dans la pierre pour attacher sans doute les animaux destinés aux sacrifices, des tables d'autel supportées par des dalles dressées ou par un pilier central, des bétyles coniques, des tabernacles inaccessibles, complètent l'aménagement. A Hadschar-Kim on trouve un autel semblable aux autels bétyliques égéens que décrit M. A. Evans dans son *Mycenaean tree and pillar cult*, des piliers sont indiqués aux quatre angles et entre eux un feuillage est grossièrement sculpté. On relève en outre des têtes de statues lourdement modelées, des idoles accroupies élargies aux hanches, et de la poterie appartenant aux types connus dans le bassin oriental et sur la côte africaine de la Méditerranée. En dehors des sanctuaires on signale des piliers dressés, des menhirs religieux.

Dans un *Nachtrag*, p. 722, provoqué par la publication du travail de M. Evans, cité ci-dessus, l'auteur expose une théorie de l'évolution du sanctuaire et de l'autel. M. Evans tentait de démontrer que dans le monde égéen la partie principale du sanctuaire, tombe ou temple, est le pilier sacré où s'incorpore l'esprit du dieu ou du mort et que du pilier réduit dérive un autel par l'adjonction d'une table. Pour M. Mayr le point de départ de l'évolution est la tombe dolménique ; le temple est

calqué sur la tombe; la partie caractéristique étant la table, la chambre originaire se réduit en autel qui peut être supporté indifféremment en son centre et par ses extrémités.

Pour nous convaincre, M. Mayr devrait nous dire si les gens de Malte et des Baléares ont jamais eu des tombeaux dolméniques. Il cite beaucoup le livre de M. Montelius, *Asien und Europa*. Or M. Montelius établit que, dans la masse de monuments funéraires auxquels se rattachent les sanctuaires de Malte, il faut distinguer deux séries, celle des simples dolmens non enterrés et celle des chambres à couloir enterrées, et que ces deux séries sont jusqu'à présent indépendantes. M. Mayr devrait nous montrer qu'à Malte le temple mégalithique dérive du dolmen par une évolution naturelle. Il est fort possible qu'il en soit ainsi, encore faudrait-t-il le montrer.

H. Hubert.

Le P. Lagrange. — **Études sur les religions sémitiques. Enceintes et pierres sacrées** (Extrait de la *Revue biblique*, avril 1901), 36 p.

L'auteur a résumé et discuté un certain nombre de données relatives aux anciennes religions sémitiques et qui intéressent notre connaissance des phases primitives de la religion d'Israël. Au premier moment et d'après la mention « Jérusalem » qui se lit à la signature, j'avais eu l'idée de recherches personnelles, poursuivies par l'auteur en Palestine et dont il nous livrerait les fruits. Il n'en est rien et je le regrette en une certaine mesure, car je crois qu'il pourrait y avoir là matière à d'utiles explorations. Donc, et bien que le P. Lagrange ait fait une très grande place aux données concernant le pays de Chanaan, cette brochure a puisé ses éléments dans les livres; c'est un travail fait à l'aide des ressources d'une bonne bibliothèque. L'information est étendue, précise : le ton de la discussion est excellent, sans polémique, sans attaques personnelles, sans apologétique non plus. Nous devons nous féliciter de voir les procédés de l'enquête méthodique et « objective » pratiqués sans hésitation par des hommes de toute provenance, désireux de contribuer à l'œuvre collective; c'est là un grand progrès et nous faisons œuvre de justice en le proclamant. J'ajouterai que, en une matière où les vues systématiques ont parfois tenu une trop grande

place, le P. Lagrange n'a pas eu la prétention, tout en faisant ses réserves sur tel ou tel essai d'interprétation générale, d'opposer système à système. De cela aussi nous le louons.

L'auteur, étudiant en premier lieu ce qui concerne les « enceintes sacrées », rappelle la théorie émise par Robertson Smith dans son ouvrage bien connu *The religion of the Semites* : « Puisque c'est la vie divine qu'on adore dans les arbres, les eaux, la fécondité du sol, l'oasis sera pour les Arabes un lieu où la vie surnaturelle est plus répandue et surabonde. Tant que la tribu peut se croire étrangère aux divinités qui peuplent ce lieu, il inspire la terreur. Mais lorsque le démon, désormais un dieu, est devenu l'ami, ou plutôt le parent de la tribu, l'enceinte sacrée ne lui est plus fermée. Cependant c'est toujours un lieu plus chargé d'électricité divine ; on ne peut en user sans restriction, ni y pénétrer sans précaution ». Le P. Lagrange cherche dans les données fournies par les « différents groupements sémites » les éléments nécessaires à l'appréciation du bien fondé de cette théorie ; il passe en revue les faits provenant de la Chaldée, du pays de Chanaan, de Syrie, de l'Afrique du Nord, des Phéniciens, de l'Arabie ; R. Smith « s'est appuyé sur ces exemples pour voir dans l'inviolabilité de l'enceinte sacrée une application du principe de la sainteté communiquée ou, pour parler comme lui, du *tabou* contagieux. Le criminel est devenu inviolable parce qu'il a participé de la sainteté du lieu, etc. ». Le P. Lagrange concède que « l'idée de propriété divine ne suffit pas à expliquer ces faits », mais il se demande si c'est « bien en effet l'enceinte sacrée qui s'est imposée elle-même au culte, qui n'est pas *devenue* sacrée, mais qui a été reconnue pour telle parce que l'action divine s'y manifestait davantage » et il remarque justement, selon nous, qu' « il fallait bien que le lieu fût déterminé sur un choix, car ce n'est pas toute la fécondité de la nature qu'on a voulu honorer, ni elle seule. » Il ajoute que « la variété même des Harams montre que certains phénomènes naturels ne s'imposaient pas comme lieu de culte », qu' « il semble plutôt que, dans son désir d'entrer en relation, qui est déjà un commencement de religion, l'homme a été plus frappé de certains sites où il croyait trouver Dieu plus près, la solitude, les hauteurs, des gorges inaccessibles ou au contraire l'oasis riante ou féconde. »

Ces réflexions nous semblent marquées au coin du bon sens et, pour notre part, nous ne nous sommes jamais rendu compte de l'engouement avec lequel ont été acceptées des théories très contestables, très subtiles et qui, si elles semblent justifiées pour l'explication de certains détails,

sont impuissantes à rendre compte de faits non moins nombreux et non moins importants. Le point de départ de la désignation, non pas — qu'on y fasse attention ! — de n'importe quelle source, arbre, oasis, site sauvage, etc., et par suite des enceintes sacrées déterminant leurs limites et les vertus surnaturelles y attachées, mais de *telle* source, *tel* arbre, *tel* emplacement, *telle* enceinte, nous paraît devoir être cherché tout simplement dans les apparitions divines, conférant à l'endroit où elles se sont produites, le caractère sacré de la puissance surnaturelle. Le monarque suprême, le dieu, est descendu des hauteurs de la voûte céleste à l'appel d'un de ses adorateurs; l'endroit où ses pieds se sont posés fait partie désormais du domaine céleste. Les textes bibliques, autrement dit les légendes groupées par les écrivains juifs autour de leurs sanctuaires, sont absolument instructives à cet égard. Le criminel devient inviolable quand il a réussi à pénétrer dans le domaine où le dieu est seul maître; au dieu seul il appartient désormais de prononcer sur son sort. En revanche, l'imprudent qui s'est introduit sans les démonstrations de respect obligatoire dans l'enceinte sacrée, sera frappé plus ou moins sévèrement selon qu'il peut ou non invoquer sa bonne foi comme circonstance atténuante. Ne connaissons-nous pas, ne pratiquons-nous pas aujourd'hui encore la règle de l'ex-territorialité pour les demeures des représentants des puissances étrangères? N'existe-t-elle pas en Orient pour les palais des rois comme pour les lieux de culte? Nous-mêmes, occidentaux, ne l'avons-nous pas abandonnée tout récemment récemment en ce qui touche les biens et propriétés d'Église, les sanctuaires, la juridiction des Universités dans tel quartier d'une ville? J'admire qu'on aille chercher si loin des explications embrouillées pour des faits d'une intelligence aussi aisée et je loue le P. Lagrange de remettre les choses au point en faisant ressortir l'insuffisance de la *clé* proposée par M. Robertson Smith même pour le cas qu'il invoque.

Une seconde réserve — et essentielle — c'est que l'auteur des *Lectures sur la religion des Sémites*, s'il a allégué de préférence des faits empruntés au domaine sémitique, ne peut prétendre, en aucune façon, que lesdits faits soient proprement sémitiques. La vérité est que nous les rencontrons partout et qu'ils ne sont pas plus caractéristiques des Phéniciens, des Assyriens, des Arabes ou des Hébreux que des populations dites indo-européennes, ou des populations antérieures au flot des invasions encore dénommées en quelques places « aryennes », ou des nations restées aux bas échelons de la civilisation. Le P. Lagrange n'a pas voulu

s'engager dans cet ordre de réflexions; nous n'y insisterons donc pas davantage.

Parmi les renseignements d'origine juive ou biblique concernant les enceintes sacrées, le P. Lagrange a relevé très justement les curieuses allégations du livre de l'*Exode* concernant l'enceinte élevée par Moïse autour de la montagne sainte du Sinaï, sur laquelle la divinité venait de prendre séance : je regrette qu'il n'y ait point insisté d'une façon plus précise. Que le fait soit plutôt du domaine de l'imagination théologique que de la réalité, il importe peu, car il contient, dans le premier cas, l'expression d'une vue générale, qui se dégageait d'une multitude de faits particuliers et s'imposait aux rédacteurs des livres bibliques. Il y avait lieu alors de parler de la curieuse disposition du « campement » israélite dans le désert avec le tabernacle au centre, entouré lui-même par les représentants de la caste ou tribu sacerdotale. De là on passait à l'enceinte du temple de Jérusalem, encore subsistant dans le Haram musulman et aux singulières dispositions préconisées par le livre d'*Ézéchiel*, que l'auteur a cependant désignées dans une note. Dans certains cas le fidèle se trouve inopinément sur le terrain consacré à la divinité; c'est le cas de Jacob lors de la fameuse vision de l'échelle ou escalier, de Jacob encore à Phanouel quand la divinité s'oppose à son passage et cherche à le terrasser, de Moïse dans le passage dit du Buisson ardent, du même Moïse, peut-être, quand, lors de son retour en Égypte, il s'installe pour la nuit, sans s'être mis dans l'état de pureté rituelle, dans un endroit où la divinité, justement irritée, ne consent à épargner sa vie qu'après qu'il a été consacré par le contact du sang provenant de l'ablation du prépuce de son fils. Enfin, dans le même ordre d'idées, l'enceinte sacrée, au sens le plus large du mot, n'est rien moins que le pays de Chanaan tout entier, la *Terra promissionis* limitée par le Jourdain à l'Est et la Méditerranée à l'Ouest (*Nombres*, XXXIV, cf. *Ezéchiel*, XLVII-XLVIII).

« Cependant, poursuit le P. Lagrange, on a voulu rendre le dieu plus présent et plus sensible. Il trônait souvent dans l'enceinte sacrée et sous la forme d'une pierre! Ce phénomène serait déjà étrange, au plus bas degré de la civilisation. L'homme a rendu un culte à l'eau et aux arbres... mais qu'attendre de la pierre?... il faudrait, du moins, assigner un sens quelconque au culte des pierres, quelles qu'elles fussent. » C'est par ces lignes que débute un nouveau chapitre, intitulé « Pierres sacrées, dites Bétyles »; l'auteur proteste contre la prétention de considérer toute cette catégorie de pierres comme des incorporations de la

divinité : la distinction me paraît légitime et il convient de se prononcer selon l'examen de chaque cas en particulier. Il fait d'expresses réserves sur l'extension donnée trop aisément au terme de Bétyle : nous nous y associons. Ainsi que lui, nous ne sommes pas convaincu que les mots grecs Βαίτυλος et Βαιτύλιον dérivent de l'hébreu *Béthel* (maison de El, maison de dieu) et n'en soient que la transcription. En revanche, nous hésitons à le suivre dans le rapprochement qu'il propose entre la pierre sacrée de forme conique et la tour à étages des Chaldéens, figuration ou représentation de la « montagne de tous les pays », qui rejoint la terre au ciel. L'interprétation proposée pour l'admirable stèle de Naram-Sin, trouvée à Suse récemment, ne nous paraît pas, comme à lui, faire ici la pleine lumière ». Il nous a même semblé qu'il y avait un écart par trop sensible entre le commentaire vraiment insignifiant dont le P. Lagrange a accompagné la remarquable héliogravure qu'il a eu la bonne fortune de pouvoir insérer dans son mémoire, et le résultat annoncé. Tout ce qu'il dit des *ziqqurât* babyloniennes, qui ne seraient pas « autre chose que la terre entière réduite à l'imitation d'une montagne », d'une « partie montante de la terre » représentée tantôt par une tour à étages, tantôt par une pierre conique, réclame, selon nous, un nouvel examen. En tout cas il y a exagération, dans l'état actuel des questions, à proclamer « l'identité symbolique de la pierre conique avec la *ziqqurât* et d'en prétendre donner la raison par l'explication (est-ce vraiment là une explication ?) qui suit : « D'ailleurs la pierre comme la tour représentait la divinité, s'identifiait avec elle ; nous savons maintenant pourquoi, c'est que la tour avec son soubassement, la pierre avec son piédestal, étaient le symbole de la terre entière contenant le divin. »

Le P. Lagrange a consacré la partie suivante de son mémoire aux « stèles et cippes ». Il déclare avec raison que « peu de sujets offrent plus de confusion dans les différents auteurs » et que cette confusion était difficile à éviter, parce qu'on pouvait passer trop aisément de la stèle indicatrice, véritable *monumentum* (avertissement), munie ou non d'une inscription relatant l'origine du sanctuaire, à l'image de la divinité c'est-à-dire à l'idole, à la représentation du personnage céleste, de la vertu surnaturelle attachés à l'endroit. Pourquoi verse-t-on de l'huile, du vin sur ces *monumenta*, sur ces stèles, sur ces *matsébahs*, pour user du terme employé dans la Bible ? Est-ce l'offrande faite au dieu, qui résiderait dans la stèle, dont la pierre serait la demeure (maison du dieu ou *béthel*) ? Le P. Lagrange a rempli ici son office d'informateur bien renseigné en groupant les nombreux textes relatifs au sujet et en les com-

mentant sans parti-pris. L'hésitation est permise en mainte circonstance; car l'onction faite au moyen d'un liquide consacré lui-même, pouvait s'appliquer aux objets matériels comme aux personnes, aux stèles purement commémoratives comme aux rois ou aux membres du sacerdoce. Il y a lieu, naturellement, de faire une catégorie à part pour les stèles de caractère funéraire. Une troisième explication consisterait à considérer la stèle comme un autel, apte à recevoir les offrandes liquides.

Une dernière section traite des « colonnes, piliers, *khammanim* ». L'auteur a groupé et discuté les données qui se rapportent aux colonnes de dimensions exceptionnelles, notamment à celles qui figuraient dans la partie antérieure de certains sanctuaires, comme c'était le cas pour le temple de Jérusalem. Le P. Lagrange indique en terminant — et toujours avec la mesure et la réserve de bon goût qui distinguent d'un bout à l'autre sa remarquable dissertation — qu'en ces matières (il s'agit ici non plus d'un point spécial, mais de l'ensemble des sujets traités) il lui a paru « juste de rechercher quelle avait pu être l'influence d'une civilisation aussi perfectionnée et aussi vieille que la chaldéenne avant de recourir à l'hypothèse des survivances de l'animisme ». C'est ce que nous avons pensé souvent et écrit à plusieurs reprises. Sous la forme parfaitement modérée dont use le P. Lagrange, nul ne protestera contre ses réserves; d'ailleurs, le temps des grands enthousiasmes pour les Peaux-Rouges et les Polynésiens semble se ranger dans la catégorie des époques passées et dépassées, malgré la tentative étrange que fait, en ce moment, M. Salomon Reinach pour nous imposer le nouveau dogme du « totémisme ».

Le nom qui vient de venir sous ma plume me fait néanmoins penser à une autre hypothèse du même savant et que je tiens pour beaucoup plus digne de considération : je veux parler d'une explication proposée (je ne la connais que par une communication orale) pour rendre compte de la préférence donnée par les Sémites aux sommets des montagnes pour y loger les sanctuaires. Ces sommets seraient les sièges, les trônes de la divinité quand elle descend sur la terre, et les autels, au moins dans certaines de leurs dispositions, seraient ordonnés de façon à rappeler cette origine.

Si l'étude du P. Lagrange pèche par quelque point, ce n'est ni par ses tendances générales, ni par un parti-pris quelconque, c'est plutôt par l'abondance des sujets traités, qui l'a mis visiblement dans l'obligation de traiter trop brièvement des documents et des essais d'interprétation dignes de retenir plus longuement l'attention. D'autre part, malgré

l'effort qu'il a fait pour rendre compte de tout un ordre de données, il reste incomplet : il ne parle point, par exemple, de ces cromlechs ou galgals » (Galgala), qui sont des pierres disposées en cercle, ni des monuments d'origine mégalithique, ni des haches de pierre ou pierres de foudre, dont il me semble me souvenir que le regretté F. Lenormant avait signalé l'importance. Mais ces critiques seraient injustes : il était difficile, en une quarantaine de pages, d'être plus complet et plus précis que ne l'a été le rédacteur de la « Revue biblique » et nous devons souhaiter à celle-ci de publier le plus souvent possible des mémoires aussi nourris, aussi convenablement documentés, frappés au coin d'une aussi saine érudition. La brochure du P. Lagrange reproduit et groupe un grand nombre de textes, que l'on ne saurait parcourir aisément sans de longues recherches de bibliothèques ; elle est appelée ainsi à rendre de réels services.

Je ne voudrais pas terminer ce compte-rendu, dont la longueur à elle seule est un hommage apporté à un travail très méritoire, sans en tirer quelques conclusions d'ensemble relatives à l'état présent des questions d'origines religieuses chez les Hébreux. Le P. Lagrange était tenu à plus de réserve que je ne suis moi-même et son caractère, d'autre part, peut sembler l'avoir incliné volontiers à certaines conclusions plutôt qu'à d'autres, notamment en ce qui touche les allures matérialistes et particularistes du culte chez les anciens Israélites.

1° L'intention annoncée par l'auteur de chercher des points de comparaison avec la Bible dans les plus anciens monuments des cultes sémitiques, est de tout point digne d'approbation : l'examen contradictoire dégagera les données acquises de celles qui paraissent devoir être écartées.

2° L'ancien culte d'Israël (que nous ne faisons débuter que vers 1100 avant l'ère chrétienne, mais que nous croyons pouvoir faire durer, au moins dans quelques-unes de ses pratiques, jusqu'au IVe siècle avant notre ère, époque de la mise complète en vigueur de la réforme accomplie sous les auspices de la doctrine nouvelle) était pénétré d'éléments d'un matérialisme assez grossier, bien que la doctrine se rapprochât d'une monolâtrie, ne méritât pas le nom de polythéisme et ne fût surtout pas assimilable à l'animisme ou polydémonisme. En somme, Yahvéh, dieu particulier d'Israël, est adoré d'une façon sinon exclusive, au moins dominante, dans une multitude de sanctuaires dès les temps les plus anciens à nous connus.

3° Le triomphe du monothéisme éthique et spiritualiste (doctrine

exposée dans le *Deutéronome*), en établissant le monopole du temple de Jérusalem, n'a laissé subsister les pratiques primitives et grossières des temps anciens que sous la forme, ou très atténuée ou complètement transformée, de l'Ephod-épaulière, du Pectoral-Ourim, des Chérubins, des Séraphins, enfin des fameuses colonnes du temple, dont le sens ne nous apparait plus clairement, mais qui ne semblent pas pouvoir se justifier devant l'orthodoxie. Les usages matérialistes apparaissent dans un certain nombre de rites, notamment dans l'envoi du bouc émissaire au démon Azazel.

4° Cependant, même à partir du triomphe de la doctrine spiritualiste, le monopole du temple de Jérusalem n'a pu triompher de légendes et d'habitudes enracinées. Les anciens sanctuaires conservent leur prestige, non seulement dans les milieux populaires (hommage rendu aux démons du désert, sacrifices offerts à ces forces redoutables, pratiques de nécromancie, de sorcellerie, de divination, culte des morts qu'on apaise par des offrandes, etc.), mais le souvenir des apparitions qui les ont consacrés continue à les désigner au respect des fidèles. La mention, tout épisodique, qui est faite du mont Carmel comme lieu de culte important dans la légende d'Élie et d'Élisée, la mention d'autres sanctuaires dans les livres bibliques, font entrevoir combien on serait dans l'erreur en croyant que la religion et le culte tels que les prescrit le *Deutéronome*, ont jamais été pratiqués sans mélange d'autres éléments d'un caractère moins raffiné.

La religion populaire d'Israël devait différer sensiblement de la religion « selon le dogme officiel ». Qu'on réfléchisse au rôle considérable joué par le démon dans l'entourage de Jésus tel que le décriront, un peu plus tard, les Évangiles synoptiques!

MAURICE VERNES.

Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, *in Verbindung mit Lic. Beer, Prof. Blass, etc... übersetzt und herausgegeben von* E. KAUTZSCH. — Tubingue, Fribourg et Leipzig. Mohr, 1900. 2 volumes, XXXII + 508 et VII + 540 pages, 20 mark.

Un article de cette Revue (t. XLII (1900), p. 282-289) a déjà été consacré aux dix premières livraisons de cet important ouvrage; elles contenaient une partie des apocryphes de l'Ancien Testament. Les livrai-

sons 11-34 dont nous avons à nous occuper aujourd'hui renferment le reste de la publication, soit deux des apocryphes, toute la partie réservée aux pseudépigraphes et enfin les introductions, tables et index.

Ecclésiastique (M. Ryssel). — Les découvertes de fragments du texte hébreu de cet apocryphe se sont succédé dans ces dernières années avec une rapidité, très réjouissante d'ailleurs, mais qui a eu pour effet de condamner les nombreux ouvrages publiés sur l'Ecclésiastique dans l'intervalle des trouvailles à n'être jamais au courant. Celui de M. Ryssel n'a pas échappé au sort commun. Bien qu'il soit daté de 1899 et ait paru en 1900, on n'a pu y utiliser que onze des feuillets aujourd'hui connus; quelques autres sont mentionnés dans les *Nachträge*. Le texte est donc à revoir pour les sections 3, 6-16, 26; 18, 30. 31; 19, 1.2; 20, 4-6. 12 (?); 25, 7. 8. 12. 16-23; 26, 1.2; 27, 5. 6. 16; 30, 11-33,3; 35, 9-38, 27; 50, 23-51, 30[1].

Sur le nom de l'auteur de l'Ecclésiastique, nous n'avons pas bien saisi la pensée de M. Ryssel. Dans l'introduction, il paraît écarter la forme donnée par Saadia (et confirmée par le nouveau texte hébreu) : « Simon, fils de Josué (ou Jésus), fils d'Éliéser Ben Sira », et hésiter entre la leçon des manuscrits grecs du « type alexandrin » : « Jésus, fils de Sirach [fils d'] Éléazar », et celle que suggère la version syriaque : « J. fils de Simon, fils d'Éliéser Ben Sira ». Or, dans la traduction (50, 27), M. Ryssel suit une 4e leçon, celle des manuscrits grecs onciaux : « Jésus, fils de Sirach ».

Une des parties les plus instructives de l'introduction, est celle où est discutée la question de l'âge du livre. M. Ryssel établit avec une grande force que la « 38e année » dont il est question dans le prologue du traducteur grec est la 38e de Ptolémée Evergète II Physcon, donc 132 av. J.-C., que le grand-prêtre Simon dont on lit l'éloge ch. 50, est Simon II, et non Simon Ier le Juste, que l'auteur a donc écrit vers 190-170.

Notre critique admet, à la suite de M. Schlatter, que le Siracide aimait à grouper ses distiques par séries de 50 et de 100; il adopte aussi les vues très particulières du professeur de Berlin sur l'histoire du texte de la version grecque de notre livre. Son exposé tombe donc sous le coup des objections très graves que M. Smend a opposées aux thèses de M. Schlatter sur ces deux points (*Theol. Lit. zeit.*, 1900, no 13, col. 389-392).

1) On trouvera le texte complet de ces fragments, avec traduction et commentaire, dans l'ouvrage dont M. Israël Lévi vient d'achever la publication dans la *Bibliothèque de l'École des Hautes-Études*, sous le titre *l'Ecclésiastique*, Paris, Leroux, 1re partie (1898), 2e (1901).

La méthode adoptée pour la constitution du texte mis à la base de la traduction semble un peu mécanique : suivre le texte hébreu, sauf lorsqu'il est certainement corrompu ou illisible; dans ce cas seulement recourir, soit aux notes marginales du manuscrit hébreu, soit au grec, soit au syriaque ; quand l'hébreu manque et qu'il y a lieu d'hésiter entre le grec et le syriaque, mettre la leçon grecque dans le texte et la variante syriaque dans la note. Et pourtant M. Ryssel dit lui-même que « le texte que G. et S. avaient sous les yeux, repose souvent sur une ancienne tradition »; il ne veut pas se prononcer sur la valeur comparée des notes marginales et du texte du manuscrit hébreu ; et il reconnaît une valeur critique à peu près égale aux traductions grecque et syriaque.

Dans un *Nachtrag* qui est, je pense, de M. Kautzsch, sont exposées et combattues les vues de MM. Margoliouth et Israël Lévi, qui, on le sait, ont soutenu que le prétendu « original hébreu » récemment découvert était, en réalité, une retraduction faite au moyen âge d'après les anciennes versions. M. Israël Lévi a, depuis, renoncé à cette hypothèse hasardeuse.

Page 239, deux fois, lisez 36, 16 au lieu de 30, 16.

Sapience (M. Siegfried). — L'introduction a la brièveté substantielle et la finesse d'observation auxquelles nous a habitués M. Siegfried. Il y défend des thèses que nous croyons absolument justes : que l'auteur de la Sapience polémise contre l'Ecclésiaste, que la couleur hébraïsante que l'on remarque dans certaines parties de ce livre, généralement si hellénique de langue et d'inspiration, est voulue, que l'auteur s'adresse, non à des païens, comme le veut, par exemple, M. Schürer, mais à des Juifs séduits par la culture grecque; lorsqu'il fait apostropher les rois païens par Salomon, il pense, d'après notre critique, à des Juifs parvenus à de hautes situations, comme ce Tiberius Alexander, qui fut fait gouverneur de toute la rive arabe du Nil. M. Siegfried affirme que Paul a connu la Sapience et estime qu'elle doit avoir été écrite entre 150 et 50 av. J.-C.

Notre auteur paraît faire grand cas de l'*Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine* de M. Henri Bois. Nous n'avons pas noté moins de 13 passages où il renvoie à l'ouvrage du professeur de Montauban ou adopte ses hypothèses.

La série des *Pseudépigraphes* est ouverte par une très intéressante édition, due à M. Wendland, de l'*épître d'Aristée*.

M. Schürer écrivait en 1886 : « Il y a encore beaucoup à faire pour l'établissement d'un texte critique ». Et, en effet, même l'édition de Moriz

Schmidt (1869) ne pouvait être considérée que comme un travail provisoire. Depuis, Mendelssohn réunit d'importants documents, mais ne put mettre au point qu'une partie seulement de l'épître d'Aristée (§ 1-51), qui fut publiée après sa mort (1897).

M. Wendland a eu à sa disposition les papiers de Mendelssohn et annonce qu'il fera prochainement paraître une édition critique complète et une étude détaillée de notre pseudépigraphe. En attendant, il donne ici une traduction de son texte critique et ses conclusions générales. Un jugement ne pourra être porté qu'après la publication du travail annoncé. Bornons-nous aujourd'hui à caractériser le point de vue de M. Wendland.

Il admet que l'ouvrage d'Hécatée d'Abdère que cite notre épître, était authentique, que c'était une histoire d'Égypte (non un ouvrage spécial sur les Juifs) et que l'auteur y a fait de larges emprunts.

Avec Mendelssohn, il place la composition de notre épître entre 96 et 63 av. J.-C. (non vers 200, comme M. Schürer), surtout à cause de la description de la Palestine, qui suppose la Judée indépendante, sous l'autorité de son grand-prêtre, l'Acra au pouvoir des Juifs, ainsi que la Samarie, l'Idumée, les ports, bref, l'état politique du pays après Alexandre Jannée.

Quant à l'écrit attribué à Aristobule (vers 170-150) et qui dépend de notre épître, M. Wendland le regarde comme un pseudépigraphe chrétien du II[e] siècle.

Livre des Jubilés (M. Littmann). — Ce *midrasch* sur la Genèse est précieux, parce qu'il montre avec tout le relief désirable ce qu'était l'exégèse palestinienne au temps de Jésus, comment la sagacité s'y mêlait à la fantaisie, le respect du caractère historique des récits au souci des applications juridiques, la croyance la plus rigide en l'inspiration littérale de la Loi, dictée par les anges, à une liberté entière vis-à-vis des données les plus claires du texte sacré.

L'introduction de M. Littmann est sobre, mais dit l'essentiel. Sur le temps et le milieu auxquels appartenait l'auteur, les conclusions de notre critique ne se dégagent pas bien nettement : il paraît rapporter le livre des Jubilés à « l'époque des Maccabées ». Il n'invoque, pour justifier cette assertion un peu vague, que la tendance polémique de notre livre, les divergences entre sa *halacha* et celle qui devint normale par la suite, et enfin le passage 38, 14, où on lit : « les fils d'Edom n'ont pas échappé au joug de la servitude que les 12 fils de Jacob leur imposèrent, jusqu'à ce jour ».

Ce dernier passage, supposant l'asservissement de l'Idumée par Jean Hyrcan, oblige à descendre, dans « l'époque des Maccabées », au moins après l'an 128 av. J.-C. Il faut même dépasser l'an 64 (conquête romaine), si, comme nous le croyons, la petite apocalypse du ch. 23 suppose qu'Israël, après une guerre civile (19.20), est tombé sous la domination de païens sans pitié (22-24). D'autre part les Jubilés paraissent antérieurs à 70 ap. J.-C. ; car ils donnent des règles sur les sacrifices, par exemple ch. 21.

Nous ne pouvons faire ici une critique détaillée de la traduction qui nous est offerte ni de la constitution du texte qui lui sert de base. Indiquons seulement quelques erreurs matérielles qui devraient disparaître dans la prochaine édition.

Ch. 41, 1, il faut *am 2. Jahre*, et non *am 2. Tage*.

Le titre du ch. 46 devrait être « ensevelissement *des fils* de Jacob à Hébron » (cf. Jos., *A. J.* II, 8, 2 : *Act.*, 7, 16).

Ch. 5, 22. Au lieu de « 22e jubilé » que portent les manuscrits, il faut certainement lire, non pas 26e, comme M. Littmann corrige à la suite de M. Charles, mais 27e ; sans quoi le déluge n'aurait pas lieu 1307-1309 ans après la création, 350 ans avant la mort de Noé, 100 ans après la naissance de Sem, 600 après celle de Noé, comme le demandent le livre des Jubilés et la Genèse.

Ch. 10, 18, de même, il faudrait changer « 33e jubilé » en « 34e » (Dillmann, Rönsch), sans quoi Péleg n'aurait que douze ans à la naissance de son fils.

Ch. 22, 1, il faut aussi substituer 43 à 44 (Rönsch). Comp. 24, 21 et les données sur l'âge d'Abraham.

Ch. 13, 1. Il aurait été bon de noter que le nom propre Assur représente le mot *'êrès* du texte hébreu de *Gen.* 12, 6, qui a été pris pour un nom propre : c'est un nouvel indice établissant que l'auteur des Jubilés ne lisait pas la Genèse dans la traduction des LXX.

Ch. 13, 10, on lit qu'Abraham « alla dans le Midi jusqu'à *Bea Lot* » (lat. *Bahalot*). Ce nom ne représente pas le *Baalât* de la Bible, qui était dans le territoire de Dan, mais *Beâlôt* qui était dans le midi de Juda (*Jos.* 15, 24).

Le Martyre d'Esaïe. — Sous ce nom, M. Beer traduit les parties de l'*Ascension d'Esaïe* qu'il considère comme d'origine juive : 2, 1-3, 12 ; 5, 2-14. C'est dire que sur la composition de cet apocryphe il adopte les vues de Dillmann, qui ont été aussi admises par MM. Harnack, Schürer, König, Strack.

Le traducteur n'a malheureusement pas pu utiliser deux ouvrages parus à peu près en même temps que le sien : *The Amherst Papyri* de MM. Grenfell et Hunt (Londres, Frowde, 1900), contenant un important fragment grec de l'*Ascension d'Esaïe* (2, 4-4, 4), découvert en Égypte, et l'*Ascension of Isaiah*, publiée par l'infatigable éditeur des apocryphes, M. Charles (Londres, Black, 1900), ouvrage pour lequel une nouvelle collation des manuscrits éthiopiens a été faite et dont il eût été intéressant de discuter les conclusions critiques, différentes sur plus d'un point de celles de Dillmann (cf. Schürer, *Theol. Lit. zeit.*, 1901, 6, col. 169-171).

Signalons deux notes instructives sur les parallèles que présente la littérature iranienne à la croyance aux sept cieux et à la légende du martyre d'Esaïe, scié en deux à l'instigation de Satan. M. Beer n'ose pas décider s'il y a ou non rapport de dépendance entre les écrits persans et l'apocryphe juif.

Psaumes de Salomon (M. Kittel). — Notre critique se prononce contre les vues d'Ewald reprises récemment par M. Frankenberg et discutées ici même (nº de juill.-août 1898, p. 85-90), d'après lesquelles les Psaumes de Salomon auraient été composés sous Antiochus Épiphane. Avec la majorité des critiques, M. Kittel pense qu'ils sont de l'époque de la conquête de la Palestine par les Romains (63 av. J.-C.), plus spécialement des années 63 à 45, ou peut-être 80 à 45 (si le ps. 4 vise Alexandre Jannée).

L' « importance théologique » de ce recueil est bien caractérisée par ces mots : « il s'en dégage une fidèle image de la piété pharisienne de cette époque ». Peut-être l'attitude du (ou des) auteurs à l'égard de Pompée n'est-elle pas marquée d'une façon tout à fait juste : « ces chants, est-il dit, p. 128, saluent la ruine de la domination hasmonéenne comme un juste jugement de Dieu avec une satisfaction non déguisée, et Pompée ne reçoit de blâme que dans la mesure où il a outrepassé le mandat qui lui était confié ». Pour être équitable, il faudrait ajouter que le psalmiste considère cependant l'intervention de Pompée et l'humiliation de Jérusalem, privée de son diadème et soumise aux païens, comme un malheur (2, 19-21 ; 8, 30), et comme un malheur provoqué, non seulement par les crimes des impies (les Sadducéens), mais par ceux de tous les enfants de Jérusalem. L'auteur, selon nous, ne doit pas être cherché parmi les partisans de Hyrcan, qui « dans leur égarement » (8, 19) ouvrirent les portes à Pompée ; il appartenait plutôt au tiers parti, qui accusa devant Pompée à la fois Aristobule et Hyrcan.

Dans sa traduction, M. Kittel ne s'est pas astreint à suivre la version grecque dans laquelle les Psaumes de Salomon nous ont été conservés, mais a tenté de reconstituer l'original hébreu. Il n'a, du reste, fait qu'un usage modéré et judicieux de la conjecture.

4e livre des Maccabées. — M. Deissmann a fait un intéressant effort pour combiner les données des différents témoins du texte de cet opuscule : manuscrits des LXX, manuscrits des œuvres de Josèphe, version syriaque. Il a ainsi contribué à la préparation de l'édition critique que l'on attend encore.

M. Deissmann place la composition du 4e livre des Macc. entre Pompée et Vespasien, sans justifier son assertion. Il ne paraît pas souscrire entièrement à la thèse de M. Freudenthal, qui voit dans notre petit ouvrage un sermon prononcé dans une synagogue égyptienne. Il le range plutôt dans le genre de la *diatribe*, sorte de traité ayant la forme d'un discours, mais destiné dès l'origine à être publié.

La traduction des *Livres Sibyllins* a été confiée à M. Blass, le philologue bien connu par son aventureuse hypothèse sur les deux textes du livre des *Actes*. Il a limité son travail à 3 des 12 recueils d'oracles sibyllins actuellement existants, les livres 3, 4 et 5, les seuls qui soient généralement regardés comme d'origine juive. Encore a-t-il laissé de côté dans le livre 3 les vers 1-35 et 93-96.

Sur l'âge des 3 livres qu'il offre ainsi au lecteur, il partage à peu près les vues de M. Schürer.

Voici comment il caractérise lui-même sa méthode d'interprétation : « La traduction s'attache le plus exactement possible à l'original, et en particulier, ne vise pas à être plus claire que lui. Les vers de la Sibylle ont, dans la traduction en vers latins de Castalion, corrigée par Alexandre, un tour très élégant et presque profond ; mais l'original n'est nullement ainsi ; et le traducteur qui introduit du sens et de la suite là où il n'y en a pas ou bien où il n'y en a plus, celui-là est infidèle ou se permet des libertés excessives. Une certaine mesure d'absurdité a donc été maintenue dans le texte. » M. Blass s'est conformé à son principe ; et plus d'un passage de sa version allemande n'est intelligible que si l'on se reporte à l'original ou à l'une des traductions antérieures.

Il eût été charitable, pour permettre au lecteur de se retrouver dans ces demi-ténèbres, d'indiquer brièvement en note les événements historiques visés par les poètes, au moins dans les passages où il n'y a pas de doute à avoir.

Hénoch. — M. Beer professe, sur la composition de ce livre, une opi-

nion qui se rapproche de celles de MM. O. Holtzmann, Charles et Clemen : le recueil, sous sa forme actuelle, renferme, selon lui, 15 groupes de traditions qui ont circulé oralement ou par écrit, avant d'être consignées dans notre livre. Quant à l'âge de ces différents fragments, voici comment il conclut : « On peut dire, en somme, que, des traditions dont se compose le livre d'Hénoch, les plus anciennes proviennent de l'époque qui précède l'an 167, les plus récentes d'avant l'an 64 avant J-C., que l'ensemble du livre a donc été composé environ 60 ou 70 ans avant le commencement de l'ère chrétienne. »

L'introduction se termine par une intéressante étude sur la valeur du livre d'Hénoch au point de vue de l'histoire religieuse.

La traduction et les notes qui l'accompagnent renferment plus d'une indication instructive : mais le texte qui a servi de base à cette traduction ne nous paraît pas établi avec une méthode assez ferme, du moins dans la première partie du livre, celle où, à côté de la version éthiopienne, nous possédons des fragments de traductions grecques[1].

Notre connaissance du texte éthiopien du livre d'Hénoch a fait, depuis la publication du travail de M. Beer, un pas important grâce à l'Académie des sciences de Prusse, qui, dans la collection des Écrivains grecs chrétiens des trois premiers siècles, donne une édition de notre pseudépigraphe ; il a paru déjà, de cet important ouvrage, un volume contenant les fragments grecs (par M. Radermacher) et une traduction allemande de la version éthiopienne (d'après 14 manuscrits, par M. Flemming[2]).

Assomption de Moïse. — M. Clemen pense, avec Ewald, MM. Schürer, de Faye, etc., que, pour déterminer l'âge de cette apocalypse, il faut se baser, non sur divers passages obscurs ou corrompus des chap. 7-10, mais sur le chap. 6. Il en conclut que l'auteur a écrit avant l'an 30 ap. J.-C., et peu après la guerre de Varus (4 ap. J.-C.), à laquelle il fait allusion (6, 8. 9), probablement après l'exil d'Archélaüs (6 ap. J.-C.).

Du passage 9, 6, où l'énigmatique Taxo se déclare prêt à se retirer dans une caverne et à mourir plutôt que de transgresser le commandement du Seigneur, M. Clemen conclut que l'auteur était, non un zélote (Schürer), mais un quiétiste pharisien (Baldensperger, Charles).

Bien qu'il conserve le titre traditionnel, M. Clemen suppose que le

1) Pour plus de détails sur ce point, voy. *Annales de bibliographie théologique*, IX, 11 (15 nov. 1901), p. 161-166.

2) *Das Buch Henoch*. Leipzig, Hinrichs, 1901. Voyez *Annales*, *loc. cit.*, p. 166-169.

fragment qui nous a été conservé n'a pas, en réalité, appartenu à l'*Assomption de Moïse* dont parlent les Pères et les canons d'apocryphes, mais au *Testament de Moïse*, que certaines listes citent à côté de l'Ἀνάληψις Μωυσέως ; selon lui l'*Assomption* serait une forme développée du *Testament*. Et il est de fait que, dans notre fragment, bien qu'il soit plusieurs fois parlé de la fin de Moïse, il n'est pas fait allusion à son ascension.

Les notes qui accompagnent la traduction sont abondantes et constituent un commentaire d'une réelle valeur. J'y signalerai pourtant quelques points contestables :

1, 3, ne faut-il pas lire 300, et non 400, puisqu'il s'agit d'un nombre rond représentant 238 + 40 ?

3, 4. *Ducent se ut leaena...* M. Clemen a raison de trouver ce texte peu satisfaisant. On attendrait plutôt : « ils gémiront comme une lionne. » N'y aurait-il pas eu une confusion de *nâham* (gronder, gémir, en hébreu) avec *nâhag* (conduire) ?

9, 1. M. Clemen montre avec raison que Taxo n'est pas le Messie, mais un précurseur du règne de Dieu. Ce nom mystérieux ne serait autre que le mot grec τάξων, celui qui mettra en ordre. Cette hypothèse, empruntée à Schmidt-Merx, est contestable : l'auteur entend indiquer par Taxo non une fonction, mais le nom du personnage.

10, 8. Il nous paraît bien douteux que l'aigle sur le cou *et les ailes* duquel Israël montera (à savoir au ciel, v. 9) désigne Rome : les ennemis vaincus d'Israël giront à terre (v. 10). Il y a simplement là une réminiscence de l'image poétique d'*Ex.* 19, 4 (cf. *Deut.* 32, 11).

4 Esdras. — M. Gunkel a, on le sait, entrepris d'accomplir une révolution dans l'interprétation des apocalypses ; dans sa *Schöpfung und Chaos*, il est parti en guerre contre la méthode exclusivement *zeitgeschichtlich*, qu'il voudrait détrôner au profit d'une méthode qu'il appelle *religionsgeschichtlich* : ce qui signifie que, au lieu de voir dans les tableaux brossés par les auteurs d'apocalypses des allégories des événements de leur temps *imaginées par ces auteurs*, il faudrait y reconnaître en général de très vieux mythes ou d'antiques traditions, dans lesquels, du reste, les écrivains juifs, auraient souvent, par des allégories factices, découvert des allusions à leur temps.

Il était intéressant de voir le savant de Berlin appliquer ses théories à l'étude suivie d'une apocalypse.

Son travail sur le 4e livre d'Esdras est une œuvre tout à fait remarquable.

L'introduction, développée, abonde en aperçus nouveaux. M. Gunkel s'attache à mettre en relief la haute valeur religieuse de notre livre, remarquant avec raison que, dans la pensée de l'auteur lui-même, le véritable intérêt de l'ouvrage n'est pas dans les révélations eschatologiques qui le terminent et qui ont presque exclusivement attiré l'attention des critiques, mais dans les spéculations qui remplissent les trois premières visions. L'auteur y aborde deux problèmes qui lui étaient imposés par les nécessités de sa vie religieuse : d'abord celui de l'origine de la souffrance d'Israël, de la souffrance humaine en général, et du péché, cause de la souffrance. Le deuxième problème est celui-ci : pourquoi le sort épouvantable réservé aux pécheurs dans le monde à venir? Question dans laquelle M. Gunkel reconnait finement l'expression de l'incertitude où l'auteur était sur son propre salut, sentiment inconnu aux Juifs des temps antérieurs, aux psalmistes par exemple, mais qui tourmentait certaines natures plus profondes, comme Paul, aux environs de l'ère chrétienne.

A côté de ces spéculations, le 4ᵉ livre d'Esdras renferme des éléments proprement apocalyptiques, auxquels M. Gunkel applique sa méthode *religionsgeschichtlich*. A la base de la 6ᵉ et de la 7ᵉ vision (l'apocalypse de l'Homme, et la légende d'Esdras reconstituant les Écritures) il trouve des traditions mythologiques ; le thème de la 4ᵉ vision (la femme) est emprunté à un conte familial du genre de Tobit ; seule la 5ᵉ vision (celle de l'aigle) est une véritable allégorie *zeitgeschichtlich* ; encore, vu sa complication actuelle, M. Gunkel estime-t-il qu'elle n'a pas été imaginée par l'auteur, mais empruntée à quelque écrivain antérieur. Il ne nie nullement, du reste, que, dans ces éléments empruntés à la tradition, l'auteur ait découvert, par une allégorisation très artificielle, des allusions aux événements de son temps. De sorte que notre critique diffère de ses prédécesseurs moins sur l'*interprétation* des visions (il explique la vision de l'aigle exactement comme M. Schürer et la plupart des savants) que sur l'*origine* de leur contenu.

Il se prononce contre les hypothèses de MM. Kabisch, de Faye, Charles, qui trouvent dans le 4ᵉ livre d'Esdras les fragments de plusieurs apocalypses. Pour notre critique il y a eu, non juxtaposition mécanique de débris hétérogènes, mais utilisation intelligente de traditions diverses par un auteur, dont il retrouve partout la forte et originale individualité.

A propos de la constitution du texte latin, nous aurions aimé trouver cité, à côté du nom de Bensly, celui du regretté Samuel Berger.

qui a, le premier, signalé et étudié trois des manuscrits les plus importants de cette version.

La traduction nous paraît avoir une réelle valeur littéraire ; le commentaire est suggestif. On ne pourra que gagner à lire « la plus sympathique des apocalypses » sous la direction d'un homme qui a manifestement à cœur de la faire comprendre et aimer.

Apocalypses de Baruch. — Outre le livre de Baruch qui fait partie des apocryphes, la collection Kautzsch contient la traduction de deux des nombreux ouvrages attribués au compagnon de Jérémie : l'apocalypse conservée en syriaque (2 Baruch) et l'apocalypse grecque (4 Baruch), confiées toutes deux à M. Ryssel.

L'apocalypse syriaque de Baruch est traitée avec moins d'ampleur que le 4e livre d'Esdras avec lequel elle peut pourtant rivaliser pour l'importance historique. L'introduction vise moins à apporter des résultats nouveaux qu'à orienter le lecteur sur ce qui a été dit jusqu'à ce jour. Après avoir loyalement exposé le pour et le contre, M. Ryssel paraît pencher pour l'unité de notre apocalypse ; il pense qu'elle a été composée en hébreu, peu après la destruction de Jérusalem et avant le 4e livre d'Esdras (M. Gunkel dans l'introduction à l'ouvrage précédent soutenait la thèse opposée).

La traduction nous a paru faite avec soin. L'auteur a sur quelques points amélioré ou rectifié les interprétations proposées par M. Charles dans son très important et très personnel travail de 1896. Nous n'indiquerons qu'un seul exemple, parce qu'il a une certaine portée. Au chap. 83, 8, Baruch écrit : « Appliquer vos cœurs à ce que vous avez cru auparavant. » Et M. Charles remarque en note : « Ceci semble se rapporter à des apostats, c'est-à-dire à des chrétiens qui avaient quitté le judaïsme. » M. Ryssel traduit : « Appliquez vos cœurs à ce que vous avez cru [déjà] auparavant. » Ceci est certainement juste ; car la suite indique que l'auteur vise simplement des Juifs qui, *par suite des malheurs qui les accablent*, ont perdu courage et foi ; il leur recommande de s'attacher à leur foi antérieure, de peur que, après avoir eu à souffrir la déportation dans ce siècle, ils aient à subir des tourments dans l'autre.

Testaments des XII Patriarches. — Cet important ouvrage de haggada a été confié à M. Schnapp, pasteur à Dortmund, auteur d'un travail sur le même sujet publié en 1884, et dont les principales idées ont été depuis généralement admises. M. Schnapp y démontrait que le recueil des 12 testaments n'est pas un écrit chrétien, mais un ouvrage

juif, interpolé par un chrétien. Il soutenait, en outre, ce qui est moins fortement établi, que l'ouvrage juif était lui-même composé de deux sources. Dans le travail qu'il publie aujourd'hui, il reprend ces deux thèses, mais sans les appuyer d'arguments inédits.

Il n'y a pas, à son avis, de preuve absolument sûre que la langue originale soit l'hébreu; en tout cas le texte hébreu du testament de Naphtali contenu dans la Chronique de Ierachmeel et publié par M. Gaster en 1894, n'est pas un fragment de l'original, mais un remaniement juif du texte grec.

Dans l'établissement du texte, il est regrettable que M. Schnapp n'ait pas utilisé l'un des témoins, la version slave, et que, parmi les autres documents, la version arménienne et les quatre manuscrits grecs collationnés par M. Sinker, il ait de parti pris suivi à peu près exclusivement le Cod. Cantabrigiensis. On ne voit pas bien pourquoi, corrigeant parfois ce manuscrit d'après les autres, il néglige ailleurs les leçons très importantes ou même évidemment meilleures de ces autres témoins, sans même les indiquer en note : ainsi *Juda*, 11 (ἔλαβε τῷ certainement préférable à ἐλάβετο, cf. Sinker); *Zab.*, 2 (καὶ ἐποίησαν οὕτως); *Gad*, 6, (ἠσχύνθησαν); *Asser*, 4 (ἄδικον καί); *Benj.*, 1 (125 ans); *Benj.*, 9 (il faut certainement : et *le dernier* [temple] sera plus glorieux que le premier »); *Benj.*, 12 (ἐν τῷ πολέμῳ Χαναάν).

Dans la traduction, généralement très fidèle, nous nous permettrons de signaler quelques taches. *Lévi*, 9, on lit : « *Von 12 Bäumen, die immer Blätter haben, bringe* [*die Erstlinge*] *dem Herrn, wie auch mich Abraham lehrte.* » C'est une allusion évidente à la légende rapportée *Jubil.*, 21, 12. Il faut donc suppléer non pas « apporte [les prémices] » mais « apporte [pour le bûcher du sacrifice]. » *Zab.*, 2 « mon foie s'épancha ἐπ' ἐμέ ». Il faut rendre : « en moi », et non : « contre moi »; c'est un hébraïsme. *Dan*, 3, ἀσθενής signifie ici non *krank*, mais faible ; car l'antithèse est δυνατός, un homme qui a à sa disposition « l'appui de ses subalternes » et « la richesse ». *Dan*, 5, πονηρίας = méchancetés et non *Mühen*. *Gad*, 4, ὀλιγοψυχία est pris, non dans son sens classique de pusillanimité (Schnapp : *Kleinmut*), mais, comme l'indique l'antithèse μακροθυμία, longaminité, au sens hébraïsant d'impatience, qu'il a déjà dans les LXX (*Ex.*, 6, 9). *Benj.*, 4 : *Besiegt den Bösen*. Les manuscrits ont τὸ κακόν, le mal (= *Rom.*, 12, 21). *Benj.*, 12 : ἐνενηκοστῷ πρώτῳ ἔτει τῆς ἐξόδου τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐξ Αἰγύπτου, ne peut pas signifier : dans la 91e année *avant* la sortie d'Égypte, mais *après* la sortie d'Égypte. Comme ce sens ne convient pas au contexte, il faut

corriger. On pourrait rayer ἐξ Αἰγ. ou substituer « de Canaan ». D'après les *Jubilés*, le transfert des os des patriarches se fit précisément 91 ans après que les fils d'Israël furent sortis de Canaan.

Dans *Juda*, 25, M. Schnapp traduit : *die Hungrigen*, donc comme s'il y avait ἐν πείνῃ, et non ἐν πενίᾳ, sans signaler en note la correction, du reste très satisfaisante, qu'il fait subir au texte.

Les notes se rapportant au fond sont rares; elles ne sont pas toujours bien topiques. A propos de la description des 7 cieux (*Lévi*, 3), on attendrait un renvoi, non à *Hén.*, 71, où ne se trouve que l'expression « les cieux des cieux », mais à des ouvrages comme *Hén. slave*, *4. Esdr.* (3, 19), *Asc. Es.*, les apocalypses grecques de *Baruch*, d'*Esdras*, de *Paul*, de *la Vierge*, etc.

On a eu l'heureuse pensée d'insérer, à la suite de la forme grecque du *Testament de Naphtali*, la curieuse recension hébraïque dont nous avons dit quelques mots plus haut. La traduction est de M. Kautzsch.

Vie d'Adam et d'Ève. — La biographie d'Adam et d'Ève était un des thèmes préférés de la haggada juive et chrétienne. Deux des ouvrages consacrés à ce sujet ont été admis dans la collection de M. Kautzsch : celui que l'on appelle « l'apocalypse de Moïse » (bien que Moïse ne soit nommé que dans le titre, et seulement dans une partie des manuscrits), et la *Vita Adae et Evae* qui existe en traduction latine.

M. Fuchs, chargé de cette partie du travail, s'en est acquitté avec beaucoup de science et de soin. Pour « l'apocalypse de Moïse », il a consulté deux nouveaux manuscrits grecs, l'un de Montpellier, l'autre de Paris.

On est généralement d'accord pour admettre que, dans les recensions actuelles, manifestement chrétiennes, il y a des éléments juifs. Mais les uns estiment que ces éléments juifs ne peuvent plus être distingués, les autres, que le rédacteur chrétien s'est borné à quelques interpolations. M. Fuchs se range à ce dernier avis. L'original, selon lui, était écrit en hébreu et peut être reconstitué dans ses grandes lignes.

Il est regrettable que notre critique ne donne aucune indication sur l'âge de l'ouvrage et de ses diverses recensions. Il eût été bon aussi d'orienter le lecteur sur l'ensemble de la littérature adamique. Signalons en passant, qu'elle s'est enrichie encore, depuis la publication de l'ouvrage que nous annonçons, de 7 morceaux nouveaux, traduits de l'arménien par M. Preuschen (*Die apokryphen gnostischen Adamschriften*, Giessen, Ricker, 1900; cf. Schürer, *Theol. Lit. zeit.*, 1901, col. 172-173).

Une seule remarque sur le commentaire. M. Fuchs soutient, avec

raison, que le § 39 de l'Apocalypse a été transposé. Ce n'est pas, en effet, *au cadavre* d'Adam transporté *dans le Paradis* que Dieu a pu dire : « Si tu avais gardé mon commandement, ceux qui l'ont fait descendre *en ce lieu* ne se réjouiraient pas. » Notre critique suppose que ce discours se trouvait au milieu du § 37 et était adressé par le Seigneur à *l'esprit* d'Adam, après qu'il a été plongé 3 fois dans le lac Achéron et qu'il est resté 3 heures étendu devant Dieu. « Ce lieu » serait le lac Achéron. Seulement : 1° ceux qui ont plongé Adam dans le lac, ce ne sont pas des ennemis, Satan et ses anges, c'est un Séraphin ; 2° le lac Achéron n'est pas un lieu de torture, mais un lieu de purification (cf. *Ap. Paul*, 22) : Satan ne doit donc pas se réjouir d'y voir plonger Adam, au contraire; 3° ce n'est pas dans le lac, mais devant Dieu qu'Adam reste 3 heures étendu. — La place primitive du discours du § 39 n'était-elle pas plutôt entre 36 et 37? Ce serait la sentence de miséricorde que les anges sollicitent § 33 ss., qu'ils célèbrent ensuite § 37, sans que le texte actuel dise explicitement que Dieu a pardonné à Adam.

Adolphe Lods.

J. Walles. — **Studier öfver den judiska forsamlingens uppkomst under det persiska världsrikets tid.** — Uppsala, 1900, 8°, 282 p.

L'église juive postexilienne, celle qui nous a donné les psaumes et enfin Jésus de Nazareth, comment fut-elle fondée? Le récit embrouillé et souvent contradictoire qu'en donnent les livres d'Esdras et de Néhémie, complété par les prophéties d'Aggée et de Zacharie, a été depuis quelques années l'objet d'une analyse plus pénétrante que jamais. A côté des théologiens belges, Imbert, van Hoonacker, et hollandais, Kuenen, Kosters, qui ont ouvert la discussion en y mettant de nouvelles et de fécondes idées, il faut surtout nommer Wellhausen, Eduard Meyer, Sellin et Cheyne. Un privat-docent d'Upsala, M. Walles, vient de se mêler à cette discussion d'une manière qui mérite l'attention. En même temps que les livres historiques de l'Ancien Testament que j'ai nommés, les remarquables documents religieux réunis dans les chapitres XL-LXVI d'Ésaïe et désignés d'habitude sous le nom du Deutéro-Ésaïe, ont de nouveau attiré l'attention. Une nouvelle époque pour l'intelligence de ces

vingt-six chapitres rattachés au livre d'Ésaïe commence avec le Commentaire de M. Duhm publié en 1897 dans le *Handkommentar* de Nowack. Toute une littérature a paru depuis lors concernant les problèmes renfermés dans le Deutéro-Ésaïe, surtout concernant « le serviteur de Yahvèh », Ebed-Yahvèh, du chapitre LII, 13-LIII, 12 et d'ailleurs. L'intérêt du livre de M. Walles consiste tout d'abord en ceci, d'avoir, plus énergiquement que personne avant lui, tâché de combiner ces deux séries de documents pour comprendre la naissance de la communauté juive à Jérusalem et en Judée après l'exil et le caractère propre de sa piété. Les chapitres XL-LXVI d'Ésaïe prouvent « que l'histoire d'Israël après l'exil a été plus compliquée et qu'elle a offert un spectacle plus riche en faits significatifs que la rédaction du chroniqueur des livres d'Esdras et de Néhémie ne semble l'indiquer ».

La piété juive après l'exil présente un double aspect. D'un côté une observance scrupuleuse de la Torah, une piété légaliste et particulariste, attachée par les liens les plus étroits au Temple de Jérusalem et aux cérémonies lévitiques de son culte. De l'autre, une piété spirituelle et universaliste qui rejette le temple et les sacrifices comme des « abominations », ainsi qu'a dit l'Éternel : « Le ciel est mon trône, et la terre mon marchepied. Quelle maison me bâtirez-vous ?... Car toutes ces choses, ma main les a faites... Et voici à qui je regarde : à celui qui est humble, qui a l'esprit abattu... Égorger un bœuf est comme tuer un homme ; sacrifier une brebis, comme abattre un chien », etc. *És.*, LXVI, 1 sqq. Pour cette piété, les liens qui tiennent l'Église unie sont l'immanence de Yahvèh dans les cœurs et la justice des hommes. M. Walles attribue à ces deux tendances opposées des origines, différentes non seulement par l'esprit qui les anime, mais aussi par les lieux où elles se développent. La piété cérémonielle lévitique a été développée en Babylonie parmi les Juifs déportés. Le prophète de l'exil, Ézéchiel, en avait tracé la grandiose ébauche. Tous les hommes venus à plusieurs reprises, depuis le règne de Cyrus jusqu'à l'époque de Xerxès, de la *golah*, de la captivité, ont travaillé dans l'esprit de ce grand organisateur théocratique. Aggée et Zacharie relèvent de son influence. Esdras, pendant ses deux expéditions à Jérusalem, a réorganisé, avec Néhémie, la communauté juive à Jérusalem, après une nouvelle destruction de la ville par Xerxès, dans le sens d'Ézéchiel et de la Torah.

L'idée universaliste au contraire est née, d'après notre auteur, grâce à je ne sais quelle influence étrangère au judaïsme, parmi la *sheerit*, שארית, le reste, c'est-à-dire les pauvres Juifs qui vivaient dispersés autour de

Jérusalem dans la misère, exposés sans abri à l'hostilité des voisins. C'est là que naquit dans la douleur, la certitude de l'insuffisance de la Torah pour sauver Israël, combien « grande et magnifique » que fût devenue cette loi (*És.*, XLII, 21 ss.). Voici comment M. Walles prétend résoudre l'énigme des quatre « chants d'Ebed-Yahvéh » (*És.*, XLII, 1-4 ; XLIX ; 1-6, L, 4-9 ; LII, 13-LIII, 12), que l'on s'accorde de plus en plus à distinguer du reste du livre du Deutéro-Ésaïe. Ces hymnes sur « le serviteur de Yahvéh » sont, d'après M. Walles, la partie la plus ancienne du Livre. Jamais la religion d'Israël n'a atteint de si lumineuses hauteurs que dans ces hymnes, avant le christianisme. M. Walles juge le judaïsme incapable de produire l'idée d'une mission universelle comme celle qui est exposée par ex. dans *És.*, XLIX, 1-6. Il trouve dans ces morceaux un esprit tellement différent de celui de la religion juive, qu'il imagine pour eux une origine mystérieuse dans un milieu qu'il n'a pas su bien définir. L'auteur, ou bien les auteurs des chants d'Ebed-Yahvéh appartenaient d'après lui à des groupes d'hommes pieux en Palestine qui furent les ancêtres spirituels des Esséniens. Il n'admet donc pas la thèse qui jouit d'une nouvelle faveur après la remarquable démonstration de Budde, que l'Ebed-Yahvéh dans le passage LII, 13-LIII, 12, serait le peuple Israël lui-même dont les peuple païens auraient enfin reconnu le rôle unique dans le monde. D'après M. Walles, ce serait méconnaître complètement ce serviteur de Yahvéh. Il s'appelle Israël, XLIX, 1, mais il n'est pas le peuple. Il est justement cette population mystérieuse, cette secte universaliste dont nous avons parlé tout à l'heure. Ces hommes menaient dans le désert, dans « une Terre desséchée », LIII, 2, dans des « grottes » et des « fosses », XLII, 22, une existence misérable dans des conditions matérielles déplorables. C'est pour cela qu'ils sont appelés « aveugles et sourds » ; mais ils « voient » les chemins de Dieu et ils « entendent » sa voix, XLII 18-XLIII, 8.

L'idée d'une tâche universelle pour le vrai peuple de Yahvéh, destiné à être le missionnaire de toutes les nations, une fois proclamée dans ces « chants d'Ebed-Yahvéh, le Deutéro-Ésaïe, « l'évangéliste de l'Ancien Testament », la reprend à son tour. Il est amené par l'apparition de Cyrus à concevoir un nouvel avenir pour le peuple de Yahvéh. Les chapitres *És.*, XL-XLV ont été écrits en 538 avant Jésus-Christ. Cyrus est devenu tout récemment roi de Babylone, mais son délégué pour l'organisation des choses à Jérusalem, Sešbasar, n'est pas encore arrivé. Dans chacun de ces six sermons, XLI, 1-20, XLI 21-XLII 17 (sauf XLI, 27-XLII, 8), XLII, 18-XLIII, 7, XLIII, 8-XLIV 5, XLIV, 6-23, XLIV, 24-XLV, 8, le prophète parle : 1° d'une

« première chose », XLII, 9, « d'un événement passé », XLIII, 18 : ce sont les victoires de Cyrus, et 2° « d'une chose nouvelle », de ce qui va arriver : c'est le renouvellement de la nature par la puissance de Yahvéh ; la terre aride et négligée de la Judée va être fertile de nouveau ; cette fertilité matérielle implique un nouvel état de richesse spirituelle. C'est seulement le Deutéro-Ésaïe qui veut que le peuple d'Israël tout entier soit le serviteur de Yahvéh. Mais il donne au peuple le véritable serviteur de Yahvéh, celui dont nous venons de parler, comme modèle à imiter, XLII, 20. Cependant, était-il nécessaire que la religion d'Israël s'attachât de nouveau au sol aride et aux conditions précaires de la Judée pour accomplir une pareille mission? Voilà « la dispute » dont il est parlé, XLV, 9-25. Le Deutéro-Ésaïe fait observer ici deux faits qui ont frappé les historiens modernes de la religion d'Israël : d'une part la situation de la Judée près du chemin qui relie les grandes civilisations de cette époque, XLV, 14 ss. ; d'autre part son isolement entre les montagnes : Yahvéh est « un Dieu caché », verset 15.

Les chapitres XLVI-XLVIII supposent l'arrivée de *Šešbasar* et le commencement des travaux pour le fondement du temple à Jérusalem. L'auteur de ces chapitres veut attirer « Jacob », l'Israël du Nord, à la communauté de Jérusalem.

Les chapitres XLIX-LV révèlent une époque plus tardive. Jérusalem a été détruite par Xerxès dans sa marche contre l'Égypte, et des Juifs ont été déportés de nouveau en Babylonie. La communauté de Sion est dispersée. L'auteur se trouve en Palestine hors de Jérusalem. Quant au « Troisième Ésaïe », chap. LVI-LXVI, M. Walles le met, avec Duhm et d'autres, en rapport avec les événements provoqués par l'activité d'Esdras. Il distingue du reste dans ces chapitres, trois morceaux : LVI, 9-LVII, 13 *a*, LIX, 1-15 *a*, LXVI, 1-4, où le culte de Yahvéh et le caractère de la communauté sont conçus d'une manière toute différente de celle des chapitres LX-LXII, LXIII-LXIV, 11 et LVI 1-8 ; les idées des chants d'Ebed-Yahvéh n'ont pas été abandonnées malgré leur incompatibilité avec le judaïsme de la Torah.

Plus d'un exégète s'est trouvé embarrassé pour attribuer *És.*, XL-LXVI à un auteur vivant à Babylone. Ainsi Ewald et Duhm, qui ont publié les plus remarquables travaux que nous ayons sur ce livre. Ewald songeait à l'Égypte, Duhm pensa un instant à la Phénicie. Seinecke a émis l'idée que l'auteur des chap. XL-XLVIII écrivit à Jérusalem. Sellin l'a suivi. Cette idée revient chez M. Walles avec une nouvelle signification et avec une nouvelle force. La valeur originale et principale de son ou-

vrage est d'avoir prouvé, d'une façon qui me semble difficile à réfuter, l'origine palestinienne des morceaux, *És.*, XL-LXVI et d'avoir réussi à jeter ainsi sur ces remarquables documents de la piété juive, une toute nouvelle lumière.

Il fait remarquer tout d'abord que l'origine babylonienne du livre n'a jamais été prouvée. On l'a admise comme une conséquence naturelle de ce que l'auteur (ou bien les auteurs) vivait pendant l'exil. Depuis Doederlein qui, le premier, a émis des doutes en 1775 concernant l'origine des 26 derniers chapitres du livre d'Ésaïe, le problème s'est posé ainsi : ou bien Ésaïe écrivant en Palestine, ou bien un prophète anonyme contemporain de Cyrus écrivant en Babylonie. Ainsi, en 1866, M. Rutgers, un théologien hollandais, voulait prouver la vérité de la tradition synagogale sur l'auteur de *És.*, XL-LXVI en démontrant que ces chapitres n'ont pu être écrits qu'en Palestine. Voici quelques faits que M. Walles allègue en faveur de l'origine palestinienne de ces chapitres : 1° L'auteur regarde la Chaldée ou la Mésopotamie comme située aux extrémités du monde, XLI, 9 ; 2° Il a un vif intérêt pour l'Égypte et l'Éthiopie, XLIII, 3, XLV, 14, etc.; 3° Il parle souvent d'îles ; 4° Au chap. XL il prêche évidemment pour Jérusalem et les villes de Judée. M. Oort, de Leyde, attribue en effet ce chapitre à la Palestine tout en soutenant l'origine babylonienne du reste du livre, XL-XLIX ; 5° La flore est celle de la Palestine plutôt que celle de la Babylonie, XLI, 19, XLIV, 14; 6° Le caractère des idoles fondues ou en bois rappelle vivement le paganisme cananéen plutôt que l'usage babylonien ; 7° Le Deutéro-Ésaïe n'aurait jamais pu vivre parmi les exilés en Babylonie sans subir l'influence d'Ézéchiel ; 8° D'après XLII, 9-17, « ceux qui se confient aux idoles taillées seront confondus » honteux, parce que Yahvèh « ravagera montagnes et collines et qu'il desséchera toute la verdure ». Le rapport étroit entre ces deux faits ne devient clair que lorsqu'on voit, qu'il s'agit des Baalim locaux de la Palestine, des divinités cananéennes de la fertilité. Les habitants ont considéré la verdure des montagnes et des collines comme l'œuvre de ces divinités. Voilà comment la sécheresse leur montrera l'impuissance de leurs dieux ; et le renouvellement de la nature témoignera de la puissance de Yahvèh. C'est lui seul qui pourra faire jaillir des fleuves et des sources, XLI, 18. La population juive qui restait en Judée considérait Yahvèh comme les Baalim de la végétation, XLVI, 5. Le prophète leur oppose la véritable nature de Yahvèh ; 9° Le passage XLIV 24-XLV, 8 suppose que Cyrus est déjà entré dans la ville de Babylone. Ici plus que jamais nous nous attendons à une parole sur

un retour des Juifs exilés de la Babylonie. Mais pas plus qu'ailleurs il n'y a dans ce passage une allusion à un tel retour. Cela serait inexplicable si l'auteur avait écrit en Babylonie. Mais s'il se trouve en Palestine la chose s'explique. Cyrus est l'oint du Seigneur pour terrasser les nations ; devant lui Yahvèh « rompra les portes d'airain et brisera les verrous de fer » de Babylone pour lui « donner des Trésors cachés ». Ce même Cyrus ordonnera que *Jérusalem soit rebâtie*, XLIV, 28. De même les documents araméens dans le livre d'*Esdras* V-VI, ne parlent d'aucun retour des Juifs babyloniens, seulement du commandement de Cyrus concernant la reconstruction du temple de Jérusalem et de sa promesse d'appui matériel pour ce travail. — XLV, 13, il faut lire avec les LXX : « il changera l'état de mon peuple » au lieu de « il libérera mes captifs ». « Le désert », XL, 3, vise la Judée desséchée. Les ennemis, XLI, 11 s., sont les voisins palestiniens des Juifs.

Je dois avouer que les raisons alléguées par M. Walles en faveur de son hypothèse sur la signification originaire d'Ebed-Yahvèh me semblent moins concluantes. Ses idées sur ce point se rencontrent avec ce que M. Klein, rabbin à Stockholm, a avancé dans une conférence au Congrès de l'histoire des religions à Paris en 1900 sur une lignée spirituelle d'une plus pure piété, dont les Esséniens seraient les héritiers, sans que l'un de ces deux savants ait emprunté cette idée à l'autre. Je vois bien les difficultés que M. Walles oppose à la thèse de M. Budde, d'après laquelle le serviteur de Yahvèh, dans Ésaïe, LIII, serait le peuple d'Israël dont parlent les nations. Mais ce problème obscur est expliqué par M. Walles, par une hypothèse encore plus obscure et encore plus énigmatique.

L'ouvrage de M. Walles dont je n'ai pu relever que les points les plus saillants m'a inspiré un réel intérêt. En le lisant on assiste à un travail mené avec une puissance et une énergie remarquables. L'auteur ne se contente pas de passer en revue tout ce qui a été écrit sur ce sujet, pour se former une opinion moyenne ou se ranger de l'un des côtés opposés dans chaque question. Il veut réellement sentir la réalité historique elle-même, ce qui s'est passé dans les faits et dans la pensée de cette époque. Il a fait un effort louable pour y pénétrer, et il a fait avancer le problème d'un pas. Il y a vu nullement un problème littéraire, mais un problème de l'histoire religieuse. Nous avons le droit de fonder de sérieuses espérances sur ses qualités comme historien de la religion d'Israël.

NATHAN SÖDERBLOM.

G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA. — **Indische Invloeden op oude Christelijke Verhalen** (Influences indiennes sur d'anciens récits chrétiens), thèse de doctorat en théologie. Broch. in-8, de VIII-140 pp. — Librairie E. J. Brill, à Leyde, 1901.

M. Van den Bergh van Eysinga pense que la légende indienne, et particulièrement la légende bouddhiste, a déteint sur la composition de la première tradition chrétienne, et s'est attaché à démontrer cette thèse, ou du moins à la rendre plausible, par de nombreuses comparaisons entre les récits légendaires de l'Inde et plusieurs points saillants de la tradition évangélique. Il faut lui reconnaître le mérite d'avoir fait preuve de beaucoup de savoir et d'ingéniosité dans ses rapprochements et aussi d'avoir su rester dans les limites imposées par une appréciation judicieuse des deux termes dont il a cherché les rapports possibles. Il connaît trop bien les origines et le caractère spécial du bouddhisme et du christianisme pour endosser la monstruosité historique, soutenue pourtant au cours du siècle dernier par quelques écrivains, que celui-ci était le fils de celui-là.

Telle n'est pas l'opinion de M. Van Eysinga. Mais il admet pourtant que, par le canal des relations qui s'établirent entre l'Inde et l'Asie occidentale à partir des derniers Achéménides et des conquêtes d'Alexandre, des fragments d'histoire et de légendes bouddhistes ont pu filtrer jusque dans les milieux où se forma la première tradition chrétienne et contribuer à lui imprimer la physionomie que nous lui connaissons. Il croit en retrouver les traces positives en rapprochant de documents indiens, surtout bouddhistes, les textes évangéliques où nous lisons notamment les épisodes relatifs au vieux Siméon bénissant dans le Temple le Christ nouveau-né, au baptême ou à la tentation de Jésus, à la marche de Pierre sur les eaux, au dialogue avec la Samaritaine, à l'Annonciation, à la Transfiguration, à quelques autres incidents ou enseignements de la même histoire, et il signale, comme c'est son droit, d'autres rapprochements curieux d'autres récits indiens avec l'ancienne légende apocryphe de l'enfance et de l'adolescence de Jésus.

Nous ne saurions aborder dans cette courte notice la discussion détaillée des preuves qu'il avance. Nous devons toutefois lui avouer que sur bien des points elles nous ont paru très faibles et, comme on dit vulgairement, tirées par les cheveux. Il en est qui peuvent prétendre à

plus d'objectivité. Mais l'étonnant n'est pas qu'elles soient présentables, ce serait qu'il ne s'en présentât pas.

En effet il y a une analogie fondamentale entre le christianisme et le bouddhisme sans que cela entraine un rapport de filiation. Les deux religions partent de la donnée d'un fondateur historique, ayant atteint le *summum* de la perfection humaine au point de vue religieux et moral et servant de patron, de directeur, d'inspirateur au grand édifice qui s'abrite sous son nom et se réclame de son autorité. Le premier soin de leurs disciples respectifs en racontant leur histoire a été de les glorifier l'un et l'autre, d'éliminer de leurs narrations biographiques tout ce qui pouvait jeter de l'ombre sur la perfection du héros, d'y ajouter tout ce qui pouvait la rendre plus éclatante. Pourtant, et surtout dans les premiers temps, ils étaient encore dominés par une réalité historique à laquelle ils n'eussent pas osé se soustraire entièrement. Plus le temps marcha, plus la tendance à la glorification aux dépens de la réalité concrète prit le dessus. Qu'on mesure, par exemple, dans les évangiles le chemin parcouru dans ce sens depuis la tradition synoptique jusqu'à celle du quatrième évangile! Les narrateurs ont écrit dans toute la sincérité compatible avec un fervent enthousiasme, et il ne saurait être question de les accuser de supercherie.

Cela posé, il va de soi que des parallélismes, plus surprenants par des ressemblances inévitables qu'instructifs par leurs analogies de détails, s'établirent entre les deux biographies. Tous ceux qui se sont adonnés à l'étude comparée des religions ont connu cet étonnement que fait naître au premier abord la rencontre inattendue de points de vue étranges, de rites bizarres, de coutumes très particulières, qu'on découvre chez des populations tellement différentes et éloignées les unes des autres qu'il n'est pas possible de songer à une influence exercée d'un côté sur l'autre. Si les déterminations possibles de la pensée humaine sont d'une immense variété, il y a, quand cette pensée se fixe de deux côtés sur un terrain semblable où elle a pu arriver par des chemins divers, une sorte de logique interne et fatale, génératrice de ces ressemblances qui frappèrent tant les premiers théoriciens de l'histoire religieuse. En particulier les héros de cette histoire sont décrits comme ayant montré de bonne heure aux yeux clairvoyants, dès leur vie intra-utérine elle-même, des signes de leur future grandeur. Ils ont dû dès leur enfance et leur adolescence déployer d'autres indices de leur vocation divine. Leurs disciples de prédilection tout au moins ont eu le privilège de s'apercevoir avec certitude que leur apparence encore modeste et toute sembla-

ble à la nôtre cachait une nature céleste ou plutôt *célestisée* qui ne devait se révéler pleinement qu'après leur départ de la terre. Ils ont eu leur tentation décrite une fois pour toutes dans une scène imagée où se condensent à la manière mythique les tentations qui les ont assaillies à plusieurs reprises dans le cours de leur vie active. Quoi d'étonnant que sur les bases communes il se rencontre, chez des narrateurs qui n'ont jamais eu ensemble de rapport direct ou indirect, des analogies qui peuvent aller jusqu'à des ressemblances verbales?

Ces points de rapprochements entre les deux traditions n'impliquent donc nullement une filiation du christianisme évangélique qui le ferait naître du bouddhisme. Il y a entre les deux grands courants religieux une différence essentielle qui s'oppose à toute conclusion de ce genre. Le christianisme évangélique connaît certainement le renoncement au monde, à ses convoitises pernicieuses et à ses joies frelatées. Mais il déborde d'amour de la vie, d'une vie plus riche, plus ample, plus durable, plus réelle enfin, que celle de ce qu'il appelle le monde. C'est par l'intensité même de cet amour de la vraie vie qu'il combat cette vie du monde qui mène à la mort et qu'il recommande le chemin étroit qui mène à la vie. Le bouddhisme, en principe plein de miséricorde et d'humanité, n'aime pourtant pas la vie et son idéal est un effacement de l'individualité, un effacement tel qu'on se demande, au dedans comme en dehors de ses cadres, si l'individu d'élite parvenu au Nirvâna vit encore ou bien s'il n'est pas complètement anéanti. Ce sont là deux points de vue si complètement différents que les ressemblances de détail relevées par d'ingénieux critiques peuvent fournir le thème d'intéressantes comparaisons, mais ne sauraient tirer à aucune conséquence.

Je pense que, tout hommage rendu à l'érudition et à la sagacité de M. van den Bergh van Eysinga, c'est la conclusion à laquelle on arrive quand on a lu son travail et qu'on pose la question : *Quid inde*?

A. Réville.

Justus Köberle. — **Die geistige Kultur der semitischen Voelker**. — Leipzig, A. Deichert, 1901 (50 p.).

La conférence que M. Köberle, lic. th., privat-docent à l'Université d'Erlangen, a publiée sous ce titre, présente un grand intérêt et contient des observations fort justes.

Après avoir tracé un brillant tableau de la civilisation arabe dont le centre était à Cordoue, l'auteur observe que, si les peuples étrangers (Babyloniens, Perses, Grecs, etc.) ont exercé une influence profonde sur les Sémites, dans leur développement intellectuel et social, ce développement toutefois a été original et appartient bien en propre à la race sémitique.

Les Sémites ont des dons remarquables, mais incomplets; de là ce que l'on constate d'inégal dans les civilisations qu'ils ont créées.

Ce qui frappe le plus dans leur caractère, c'est le fait de tout rapporter au *moi*. Dans leurs langues, leurs littératures, leur façon de comprendre la nature, leur conception du monde, etc., leurs observations sont limitées au *moi*. Dans ses relations avec ces langues, ces littératures, ces conceptions. Incapacité chez eux de généraliser, de saisir l'ensemble des phénomènes comme un tout. Dans le domaine de la poésie, qui est chez eux l'art par excellence, cette préoccupation unique du *moi* est d'une évidence absolue. De là le caractère passionné des poèmes arabes.

« Vous autres Européens, disait à von Maltzan un Arabe qui avait voyagé dans nos pays, vous êtes des gens sages; vous avez des chemins de fer, des bateaux à vapeur, des télégraphes, et bien d'autres choses qui ne servent qu'aux marchands et aux coquins; vous savez beaucoup, vous savez même tout ce que l'intelligence peut saisir. Mais chez vous il n'y a pas trace de sentiment. Vous croyez savoir ce qu'est l'amour, mais vous vous trompez; vous n'en avez pas le moindre pressentiment. Ce que vous appelez amour n'est que de l'eau de rose, une ombre misérable, un fantôme inconsistant. Et comment pourrait-il en être autrement dans votre race, dans une race qui, au lieu de sang, a du lait d'amande dans les veines, sur laquelle brille un soleil pâle comme la lune, dans une race dont la blancheur de peau trahit sa parenté avec la glace du pôle? Non, celui qui veut connaître l'amour, doit avoir dans les veines du sang, un sang brûlant, comme nous Arabes, mais que parlé-je de sang? Non, c'est du feu qui circule dans nos artères; notre amour est une flamme dévorante ».

Cette disposition à ne saisir que le particulier, l'individuel, le détail, ce manque d'aptitude à comprendre le général, le tout, l'ensemble, est partout sensible dans le domaine sémitique, aussi bien dans le gouvernement que dans le Coran ou la littérature.

L'auteur passe ensuite en revue tout le champ de l'activité des peuples sémitiques. Il insiste sur la simplicité, à certains égards, de leurs langages, sur leur absence de caractère philosophique, etc.; mais

d'autre part il met en relief le rôle éminent que ces langues ont joué (écriture cunéiforme, alphabet phénicien).

La poésie arabe, antérieure et postérieure à la réforme de Mahomet, a beaucoup de valeur au point de vue de la forme, mais elle en a peu quant au fond. De même l'art, la science, etc., chez les peuples sémitiques, ont des côtés très brillants, mais on est frappé de ce qu'ils présentent d'incomplet.

L'auteur termine par des observations sur le Coran, sur l'influence extraordinaire qu'il a exercée dans tous les domaines, et conclut en disant que, malgré que la civilisation arabe ait brillé d'un si vif éclat, somme toute l'humanité doit infiniment plus au petit peuple juif qu'à la grande nation arabe, qui a passé comme un météore dans le ciel des civilisations.

Il y aurait sans doute beaucoup à reprendre dans les affirmations de M. Köberle; mais cela nous entraînerait trop loin. Il nous suffit d'avoir signalé le haut intérêt de son étude.

ÉDOUARD MONTET.

JOHN M. ROBERTSON. — **Christianity and Mythology**. Londres 1900, Watts et Cie. In-8°, LVIII, 484 pp.

Il est un peu tard de parler en 1902 dans ce recueil d'un livre considérable qui a été publié à Londres en l'an 1900. Que les critiques, très absorbés par leurs études personnelles, qui ne sont jamais en retard pour rédiger leurs appréciations d'un gros volume scientifique, me jettent les premières pierres! Un examen préalable très rapide m'avait révélé, en même temps que le système historique de l'auteur, la nécessité de lui consacrer une lecture attentive. Je m'y étais engagé vis-à-vis de moi-même, mais je m'étais accordé un peu d'ajournement, et on sait ce qu'il en arrive. Parmi les pavés dont on dit que l'enfer est richement doté par l'innombrable multitude des bonnes intentions, je suis bien tenté de croire que les ajournements constituent l'espèce la plus fréquente.

Aujourd'hui enfin j'ai lu, avec quelque fatigue, mais j'ai lu, et, à l'exception de quelques découvertes curieuses faites çà et là, je ne peux pas dire que je sois beaucoup plus avancé qu'après mon premier et rapide feuilletage. Je sors de cette lecture la tête pleine de mythes de toute couleur, de toute provenance, de tout climat, de toute religion, de l'ancien

monde. L'histoire évangélique, sans excepter ceux de ses éléments qui semblaient pouvoir prétendre à la pleine réalité de l'histoire, même aux yeux d'hommes difficiles à contenter en pareille matière, est dépecée, morcelée, hachée menu, et à chacun de ses morceaux grands et petits s'attache la qualification de mythes ou plutôt d'emprunts plus ou moins calculés à une quantité de détails mythiques fournis par les religions antérieures, les rituels, les codes religieux, les imageries égyptiennes, hindoues, mithraciennes, grecques, romaines, talmudiques. Il n'en reste rien, pas un zeste. Le mythe partout, le mythe toujours. On finit par se tâter pour savoir si l'on n'est pas soi-même un mythe.

Ce qu'il y a de plus surprenant, c'est que l'auteur qui est très érudit, qui a beaucoup lu, beaucoup étudié, et dont nous ne contestons ni la vigoureuse intelligence ni la virtuosité logique, a pourtant oublié, ce qui aurait dû être son étude primordiale, de nous donner une définition, du moins une idée acceptable du mythe. On ne saurait en tout cas souscrire à celle qu'il propose p. XIII : « Un mythe, au sens communément reçu du mot, est somme toute et simplement une fausse hypothèse, proposée de bonne ou de mauvaise foi, qui trouva un jour facilement créance, et quand, de notre temps, des hypothèses inadéquates ou illusoires se font accepter, nous voyons dans ce phénomène en même temps le jeu de la faculté qui fait les mythes et celui de la crédulité ordinaire dont elle vit. »

Cela manque singulièrement de clarté. Les deux notions de mythe et d'hypothèse ne concordent pas. Une hypothèse est un fruit de la réflexion, qui s'attache à un fait ou à un groupe de faits dans le dessein prémédité d'en chercher l'explication, et de la logique plus ou moins heureuse qui permet à l'intelligence de déduire cette explication, de la formuler et de la proposer. Au contraire, ce qui distingue le mythe, c'est précisément qu'il est irréfléchi. Il est la traduction naïve en paroles humaines de l'impression produite sur les sens, la conscience et l'imagination de l'homme encore très ignorant par un ou plusieurs phénomènes concomitants. Ce qu'il a de plus caractéristique, ce n'est pas seulement sa tendance à personnifier les événements et les forces physiques et morales, c'est son habitude de ramener à un fait qui s'est passé un jour, en un certain moment de l'espace et de la durée, ce qui dans la nature et dans l'homme est ou constant, ou périodique. Zeus à chaque orage devrait avoir toujours le crâne ouvert par la hache d'Hephaistos et Adam mange continuellement le fruit défendu. Dans le mythe *cela* est arrivé « il y avait une fois », bien que *cela* se répète indéfiniment.

La catégorie la plus voisine du mythe est la *légende*, c'est-à-dire la description d'événements prétendus ou réels, de vies historiques ou imaginaires, dont on sait très peu, quand on en sait quelque chose ou dont on sait assez pour qu'on reconnaisse dans la narration les marques d'une réalité historique première, mais que, sur la foi de traditions anonymes et d'origine enthousiaste, les auteurs légendaires ont enrichie de confiance de traits empruntés de droite et de gauche. On peut même les soupçonner de temps à autre de les avoir forgés de toutes pièces. L'hagiologie nous en offre des exemples remarquables. Là encore la naïveté est grande, mais c'est une naïveté ressemblant à celle de nos paysans, qui dans leur simplicité peuvent être très astucieux. Il est facile de comprendre que des traits de nature mythique peuvent alors se mêler et de fait se mêlent souvent aux narrations légendaires. On doit admettre que dans les notions populaires que la multitude se fait des grands hommes qui ont fortement agi sur son imagination — comme chez elle l'état d'esprit favorable à la genèse des mythes se perpétue longtemps encore après qu'elle s'est atrophiée dans les intelligences cultivées — des éléments mythiques s'introduisent dans les lignes réellement historiques des biographies telles qu'elle se les représente. Nous en avons vu un exemple remarquable au cours du siècle dernier, en France même, à propos de Napoléon Ier. Mais ce n'est pas une raison pour renvoyer dans la région du mythe la personne et le règne du premier empereur français. La spirituelle mythologie de l'archevêque Whately à propos de Napoléon est mise victorieusement à néant par M. John M. Robertson, (p. 112-113), et ce n'est que justice. Comment ne s'est-il pas aperçu, que dans sa mythification à outrance de l'histoire évangélique, il prêtait le flanc, lui aussi, à un même genre de réfutation?

Il n'a pas été non plus la dupe des bévues de l'infortuné Jacolliot (p. 299), achetant de pandits malhonnêtes à beaux deniers comptants des documents soi-disant antiques, en réalité manufacturés par d'habiles calligraphes. Pourquoi ne s'est-il pas mieux prémuni contre le danger de prendre pour autant de sources de l'histoire évangélique des éléments qui, considérés de près, n'ont pas avec elle le moindre rapport, à part quelques consonances d'idées, d'images ou de sentiments encadrés dans des récits ou des enseignements de tendance absolument différente? C'est au fond la méthode que suivaient les vieux exégètes qui, comme l'auteur du premier évangile, croyaient voir des prédictions dans des passages de l'Ancien Testament arrachés à leur contexte et par conséquent ne signifiant pas du tout ce qu'ils prétendaient y lire.

M. John M. Robertson est en communauté d'*agnosticisme* avec feu M. Bradlaugh. Nous ne lui en faisons pas un reproche. Chacun est libre en pareille matière. Nous ne pourrions pourtant lui dissimuler qu'il nous a confirmé dans le soupçon qu'un peu de fanatisme intellectuel peut s'associer à l'agnosticisme tout aussi bien qu'au *gnosticisme* orthodoxe le plus sûr de lui-même. Il y a chez lui une tournure d'esprit iconoclaste — purement théorique, je n'en doute pas — qui ne me paraît pas compatible avec l'impartialité de l'histoire. Il a raison de dire quelque part que les raisons de sentiment ne doivent jamais prévaloir sur la démonstration positive des faits. Mais il oublie un peu trop que la beauté, la pureté, la sublimité du sentiment comptent aussi dans l'appréciation des facteurs ou des éléments d'une tradition. On peut faire une application directe de cette observation aux récits évangéliques où l'on voit à plusieurs reprises combien les narrateurs étaient au-dessous de celui dont ils voulaient retracer l'histoire.

Nous sommes de ceux qui pensent que les récits évangéliques renferment des parties légendaires (par exemple les récits de la naissance) et même des parties mythiques (par exemple, le récit de la Tentation au désert). Nous n'irons pas ranger dans la catégorie du mythe les narrations idéalisantes du IVe évangile, parce que nous voyons trop clairement leur dépendance d'une métaphysique bien connue et parce que nous savons combien ses adeptes étaient à la fois subtils et convaincus quand ils transformaient ce qui serait pour nous la réalité historique en événements et en enseignements qui à leurs yeux étaient plus réels que la réalité. Quiconque a étudié de près la mentalité de l'école alexandrine me comprendra. Mais on dirait que M. J. M. Robertson est dominé par la peur de trouver, toute part légitime faite à la légende, au mythe, à l'esprit individuel des narrateurs, quelque chose qui ressemble à une personnalité bien tranchée, vigoureuse, attirante, admirable. Cette perspective lui est antipathique et alors il s'escrime avec une ardeur dont on se fait difficilement une idée pour trouver à travers le monde des antécédents, des ressemblances, des analogies, qui ne font plus qu'un fantôme impalpable de celui dont l'histoire indépendante croyait avoir dégagé la très belle et très réelle figure.

Assurément l'hagiologie chrétienne présente dans ses volumineuses annales de nombreux épisodes qui se prêtent à sa théorie favorite. Mais depuis quand, dans l'histoire sérieuse, l'hagiologie est-elle considérée comme devant déterminer notre appréciation du christianisme originel lui-même? Que vient faire dans la discussion d'un pareil sujet la légende

étrange de saint Christophe, le géant porte-dieu, fléchissant sous le poids de l'enfant Jésus qu'il porte sur ses épaules? Elle tient pourtant tout un chapitre dans le livre dont nous parlons. Ce peut être le sujet d'une monographie intéressante, mais après?

Les parties qui nous ont paru les mieux réussies sont celles où l'auteur, avec une grande érudition technique, explique l'imagerie et le symbolisme de l'Église par des emprunts à des sculptures, à des peintures et à des cérémonies rituelles payennes. Il me paraît seulement qu'à chaque instant il intervertit les rapports. Ce n'est pas parce qu'il y avait des Hermès ou des Apollons portant un agneau que les chrétiens en sont venus à la figuration classique du bon pasteur. C'est parce qu'ils avaient puisé cette notion dans la tradition évangélique qu'ils ont aimé à lui donner une représentation déjà passée dans la tradition artistique séculaire. D'autant plus qu'ils s'ouvraient facilement à l'idée que, dans l'ensemble de cette tradition et de cet art payens qu'ils repoussaient en bloc, il y avait, soit ruse du démon se retournant contre lui-même, soit influence mystérieuse de l'Esprit divin dans l'œuvre de préparation à l'Évangile au sein du monde payen, quelques éléments sporadiques de vérité et de prophétie qu'il leur était très permis de s'approprier. On eût dit qu'ils y reconnaissaient leur bien. On peut en dire autant des Orphées domptant les fauves par le charme de leurs chants et qui figurent parmi les symboles chrétiens d'un temps où l'on n'eût jamais osé, quand même on l'eût pu, peindre le Christ sous ses traits réels.

On n'exigera pas de nous que nous suivions l'auteur anglais d'un bout à l'autre de son livre. Il faudrait pour cela en faire un autre tout aussi gros. Nous avons simplement voulu esquisser les impressions qu'il nous laisse. C'est en particulier la mythologie et la légende de Krishna qu'il aime à présenter comme une des sources principales du mythe ou des mythes évangéliques. Pourtant c'est bien loin et bien forcé. Pourquoi faire de pareils voyages quand, pour indiquer la source possible des éléments légendaires du récit canonique on peut la chercher sans sortir de Palestine ou du moins du sémitisme? Un moment j'ai vraiment cru que l'auteur irait aussi chercher des éléments d'histoire évangélique de l'autre côté de l'Océan, dans le culte des deux grands dieux mexicains, Huitzilopochtli et Tezcatlipoka. Et notez que s'il s'était donné cette peine, en vertu de sa méthode, il en aurait trouvé.

Un seul échantillon de sa manière de procéder. Il n'y a pas eu, pense-t-il, de Jésus réel, correspondant à ce qui est raconté dans les évangiles, et son nom historique de Jésus de Nazareth n'est pas historique du tout. Il y a

bien le Jésus de Paul, mais Paul ne connaît de lui que son dernier repas, sa crucifixion et sa résurrection. On n'en peut donc rien tirer et il ne l'appelle jamais « Jésus de Nazareth ». C'est après Paul que le nom et le culte d'un Jésus inconnu (M. J. M. Robertson appelle cela le *Jésuisme*) se trouvent associés avec le *naziréisme*, cette vieille dévotion sectaire et ascétique. On ne sait pas trop si la forme première fut *nazaréen* ou bien *naziréen* ou *nazôréen* (*nazôraios*) ou bien si le mot *nazaréen* ou *de Nazareth* ne fut pas adopté pour distinguer des chrétiens non-naziréens de ceux qui l'étaient. Après un temps il y eut des groupes anti-ascétiques qui cherchèrent probablement à contrebattre le naziréisme en donnant une base nouvelle et quasi-historique au terme *nazaréen*, c'est-à-dire qu'ils inventèrent le mythe (!) de l'éducation de Jésus à Nazareth. C'est probablement un mythe postérieur à celui de la naissance à Bethléem. Et cela continue deux pages durant, remplies de probabilités du même genre pour aboutir à ceci qu'il n'y a aucune raison d'admettre que Jésus soit originaire de Nazareth.

Le sujet est trop sérieux pour qu'on se permette la plus innocente des plaisanteries que pourrait suggérer une pareille manière de raisonner. Disons brièvement que cela ne tient pas debout. Ni Jésus ni ses disciples ne furent des naziréens. Le naziréisme n'était pas une secte, mais un genre de dévotion temporaire dont les origines paraissent remonter très haut et dont le dernier exemple connu dans l'histoire est celui de la reine Bérénice peu de temps avant la guerre juive contre les Romains. Paul nous dit lui-même (II Cor., v, 16) qu'il a connu le Christ « selon la chair », mais qu'il ne veut plus le connaître ainsi. Les deux vocables *nazaraios* et *nazôraios* se prenaient si bien l'un pour l'autre que le premier évangéliste les identifie (II, 23). Que reste-t-il de cette mythification ?

Nous regrettons sincèrement qu'un homme qui a fourni dans ce livre lui-même de nombreuses preuves d'une très vaste érudition et d'une ingéniosité très remarquable ait fait un si formidable effort pour aboutir à zéro, dominé qu'il a été par un point de vue à-prioristique proche parent, bien qu'à l'extrême opposé, des *a-priori* traditionnels qui ont si longtemps empêché de traiter l'histoire évangélique d'une manière vraiment historique. Mais nous ne pouvons conclure qu'en lui appliquant les termes dont il se sert p. 3, pour juger ses prédécesseurs : *It would seem that such a tendency is frustrative of scientific progress.*

A. Réville

G. Gabrieli. — **Al Burdatan ovvero i due poemi arabi del « Mantello » in lode di Maometto.** — Florence, Biblioteca scientifico-religiosa, 1901, 124 p. in-8.

Après la prise de La Mekke, le fils d'un des plus grands poètes de l'Arabie anté-islamique, frère de poète et poète lui-même, Ka'ab ben Zohair, apprenant par son frère Bodjair, converti à l'islâm, que Mohammed avait autorisé son meurtre, se résigna à faire sa soumission : il vint à La Mekke et récita au Prophète un poème qui commençait sur un thème bien connu : So'ad a disparu ; il y célébrait Mohammed et ses compagnons avec un talent poétique comme la nouvelle religion n'en connaissait chez aucun de ses adhérents, même chez Hassân ben Thabit. En récompense, il reçut le manteau (*Bordah*) du Prophète que celui-ci lui donna et qui plus tard fut racheté pour 40.000 dirhems, suivant d'autres 20.000, par le khalife Mo'aouyah. Ce précieux vêtement resta au pouvoir des khalifes omayades et abbasides jusqu'à l'époque où il fut pris par les Seldjouqides. Le second poème fut composé sept siècles plus tard, par Cheref eddin Mohammed el-Bousiri, pour remercier le Prophète de l'avoir guéri en songe d'une hémiplégie en étendant sur lui son manteau. La qasidah est connue, de ce fait, sous le nom de *Bordah*. De là le titre donné par M. Gabrieli à sa traduction : *Al Burdatan* (les deux Bordah).

Mais il ne faudrait pas croire que les deux poèmes, pour l'inspiration, et aussi pour le talent et le contenu, offrent quelque autre point de ressemblance. Le premier est un panégyrique comme en composaient les poètes anté-islamiques : regret du départ d'une femme aimée, description de la chamelle, puis éloge de Mohammed dans les termes dont d'autres s'étaient servis pour célébrer les rois de Hira ou de Ghassan. Ce n'est pas le *Prophète* qui est mis en scène : Ka'ab ne cite aucun miracle ; c'est le chef d'une nation et c'est à ce point de vue que durent le considérer les convertis en masse de la dernière heure. Au contraire, le poème d'El-Bousiri est un abrégé des croyances musulmanes et surtout un résumé sommaire de la légende de Mohammed, telle qu'elle se présente à nous au XIIIe siècle, contaminée par une imitation évidente des légendes empruntées aux traditions chrétiennes et qui ne sont pas sans rapport avec les récits bouddhiques. Le lien qui réunit les deux poèmes est donc tout à fait artificiel et peut-être eût-il mieux valu sub-

stituer à celui de Ka'ab ben Zohaïr une autre composition d'El-Bousiri, la Hamziah qui a aussi une grande célébrité en Orient et en Occident et qui n'a encore été traduite, à ma connaissance du moins, dans aucune langue européenne.

En ce qui concerne la Bordah, M. Gabrieli a utilisé le commentaire que j'ai joint, il y a huit ans, à ma traduction de ce poème, et il l'a reconnu avec la plus grande loyauté et dans des termes élogieux qui me rendraient difficile l'appréciation de cette partie de son travail. Je ne puis mieux faire que de renvoyer aux articles que M. Goldziher a publiés dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (t. XXXI, p. 304-311) et dans la *Deutsche Litteraturzeitung* (1901, n° 30).

Je reviens à la *Bânat So'ad*. A l'objection que je faisais plus haut, M. Gabrieli répond par avance (p. 3) qu'il a voulu prendre le panégyrique de Mohammed à son point de départ et à son point d'arrivée, le poème de Ka'ab et celui d'El-Bousiri formant les deux termes ; mais puisque tel est son plan, il montre surtout en quoi ils différaient tous deux, car tant qu'à prendre des pièces de vers contemporaines du Prophète et inspirées par le sentiment religieux, il n'y avait qu'à puiser largement dans le diwan de Hassân ben Thabit ; mais puisqu'il choisissait le fils de Zohaïr, il fallait le replacer davantage dans son milieu[1] et ici, les traditions et les vers conservés par divers auteurs[2] permettaient d'étudier

1) Il serait injuste de ne pas reconnaître que M. Gabrieli a consacré les pages 95-101 de sa *discussione storica* à cette étude, mais ce qu'il en est dit n'est qu'une esquisse et le sujet devait être plus approfondi. Il est regrettable que des ouvrages de première importance ne lui aient pas été accessibles. Le *Delectus veterum carminum arabicorum* de M. Nœldeke est un excellent livre et un modèle d'anthologie, mais il ne peut remplacer, pour un travail de fonds, les ouvrages comme le *Kitâb el-Aghâni*, *la Hamasa*, *la Djemharat ach'âr el-'Arab*, *la Sîrat er-Rasoul* (texte), etc.

2) M. Gabrieli a traduit la notice d'Ibn Hichâm, p. 5-9, mais elle ne se rapporte qu'aux événements concernant la conversion du poète. Il aurait trouvé largement à puiser dans le *Kitâb el-Aghâni* d'Abou 'l-Faradj el-Isbahâni (t. XV, p. 147 et suivantes), d'El-Baghdâdi dans la *Khizânah el-Adab* (t. IV, p. 7-12 et *passim*), etc. Ainsi la *Djemharat Ach'ar el-'Arab* d'Abou Zeïd Mohammed ben Abou 'l-Khaṭṭâb (Boulaq, 1308 hég. in-4, p. 107-109) contient une pièce de Khiddâch, frère de Zohaïr, reproduite par le *Kitâb Neil el-Arab* (Le Caire, s. d. p. 40-41) et Abkarious Iskender Agha, *Tezîin Nihâyat el-Arab* (Beyrout, 1867, in-8, 143-144), sans parler des vers isolés de Ka'ab et de sa famille qu'on pouvait relever dans la *Hamasah* d'Abou Tammâm, la *Khizânah el-Adab* d'Ibn Hadjdjah, le *Mo'djem* d'El-Bekri, le *Ghorir el-Khaṣaïṣ* de Ouaṭouaṭ, l'*Asas el-Belâghah* d'Ez-Zamakhchari, le commentaire des vers cités par Ibn 'Aqil, par El-Djerdjâoui, le *Mostaṭref* d'El-Ibchihi, etc.

la vie et le talent de Ka'ab comparé à son père Zohaïr, à ses frères Khiddâ'h et Bodjaïr. Comme l'a fait remarquer M. Gabrieli, la *Bânat So'ad*, bien que Mohammed y soit deux fois qualifié d'*Envoyé de Dieu* (v. 38) et d'*Apôtre* (v. 50) est purement d'inspiration païenne. Le premier hémistiche du vers 38, par exemple, est une imitation, nous dirions un plagiat, moins des vers 1 et 2 de la pièce III de 'En Nabighah edz-Dzobyâni (éd. Ahlwardt), comme le croit M. Gabrieli (p. 98) que du vers 41 de la pièce V du même poète. La comparaison du lion qui se rencontre chez Ka'ab et En Nabighah nous rappelle le souvenir de relations entre eux, conservé par Abou 'l-Faradj sous forme de concours poétique, forme traditionnelle dans l'ancienne poésie (cf. la tradition du défi entre Imrou 'l-Qaïs et 'Alqamah, entre Et-Touam el-Yachkori et Imrou 'l-Qaïs, entre Zohaïr et Ka'ab lui-même). Le début lui-même, *Bânat So'ad* (So'ad a disparu) était devenu un lieu commun[1] : sept cents qasidah, ou suivant un chiffre plus restreint, mais encore considérable, soixante commençaient par cette formule. Je pourrais allonger la liste de ces *desiderata*, surtout en ce qui concerne le commentaire[2].

1) Cf. à ce propos deux vers d'un poète postérieur, Zeïn eddin ibn el-Ouardi, cités dans la *Halbat el-Komaït* de Chems eddin en-Naouâdji (Le Qaire, 1299 hég. in-8, p. 194). Ils manquent dans le *Diwân* d'Ibn el-Ouardi, publié à la suite du commentaire de Zamakhchari et d'El-Mobarred sur la *Lamyat el-A'rab* d'Ech Chanfara, Constantinople, 1300 hég. in-4.

2) Par exemple, pour le proverbe sur les promesses de 'Orqoub (vers 11), M. Gabrieli aurait pu rappeler que le vers de Ka'ab est un des plus anciens passages où il en soit fait mention et que c'est l'autorité citée par El-Hamdani dans sa *Geographie der arabischen Halbinsel* (Leyde, éd. Müller, 1884, in-8, p. 87). L'auteur aurait pu utiliser les indications données par M. Guidi, dans son édition du commentaire d'Ibn-Hichâm (p. XIX-XX) et Freytag dans les notes de son édition du poète (p. 8-9), d'après le *Kitâb el-Aghâni*. On peut y ajouter ce qui suit. Le vers d'El-Motalammis est aussi attribué à El-A'cha par Ibn 'Abd Rabbih (*Kitâb el-Iqd el-Ferid*, Boulaq, 3 v. in-4, 1293 hég., t. I, p. 336). L'anecdote qui s'y rattache aurait pu être racontée soit d'après Abou 'l-Faradj el-Isbahani (*Kitâb el-Aghâni*, XV, 150-151), Ibn Qotaibah (*Kitâb el-Ma'arif*, éd. Wüstenfeld, Goettingen, 1850, in-8, p. 298); Es-Soyouti *Mozhir el-'Oloum*, Boulaq, 1282 hég., 2 v. in-8, t. 1, p. 238); Ech-Cherichi (*Commentaire des séances de Hariri*, Boulaq, 1300 hég., 2 v. in-4, t. I, p. 228); de Sacy (éd. Paris, 1847, 2 v. in-4, p. 160-161, qui cite le vers de Ka'ab et celui d'El-A'cha); Es-Samhoudi (*Kholaṣat el-Ouafâ*, Boulaq, 1285, in-4, p. 9) ou enfin dans les *Proverbes* de Meïdâni (éd. de Boulaq, 1284 hég., 2 v. in-4, t. II, p. 222); Freytag, *Proverbia arabum* (Bonn, 1838-1843, 3 v. in-8, t. I, p. 454). Le dicton relatif à 'Orqoub est encore cité par Ibn Hichâm dans son commentaire de la Maqṣourah d'Ibn Doraïd (manuscrit de la Bibliothèque d'Alger, n° 1851,

Le texte dont s'est servi M. Gabrieli est celui qui a été publié par M. Guidi avec le commentaire d'Ibn Hichâm[1]. Il n'en pouvait choisir un meilleur pour la correction tant du texte que du commentaire. Une autre recension d'Ibn Hichâm, dans la *Sirat er-Rasoul* lui a été fournie, non par l'édition de Wüstenfeld ou par celle de Boulaq (1295 hég., in-4) mais par le *Delectus veterum carminum arabicorum* de M. Nœldeke[2]. Ici encore, il ne pouvait trouver mieux. Mais, en ce qui concerne les éditions et les traductions, il se borne à renvoyer (p. 10, note 1) à Brockelmann[3]. Or le livre de ce dernier, d'ailleurs recommandable à certains égards, est souvent incomplet quand il n'est pas inexact. Il fallait y ajouter les indications suivantes : la Bânat So'ad se trouve dans le *Neil el-Arab* (p. 83-86), dans le *Tezîin Nihâyat el-Arab* d'Ahkarious Iskander agha (p. 164-167), dans le *Medjmou' min mohimmat el-Motoun*[4] (p. 23-25), dans la *Djemharat ach'âr el-'Arab* d'Abou Zeïd Mohammed ibn Abou 'l-Khattâb (p. 148-151), à la suite de l'édition du *Diwan* de Mohammed ben Solaïmân el-'Afîf et Tilimsâni[5]. Le commentaire d'El-Badjouri a été lithographié au Qaire en 1279 hég.; celui d'Ibn Hichâm a été publié au Qaire avec les gloses d'El-Badjouri en 1304 hég. (Brockelmann ne mentionne que les éditions de 1305 et de 1307). Le commentaire d'Ahmed ben Mohammed el-Ansâri ech-Chirouâni a été imprimé à Calcutta en 1231 hég. Les deux poèmes de la *Bânat So'ad* et de la Bordah ont été traduits en anglais par Red-

p. 44) et par Abou 'Obeïd el-Qâsim, dans son recueil publié dans la *Tohfat el-Bahyah* (Constantinople, 1302 hég., p. 14). Cf. aussi Meïdâni, t. 1, p. 222-223. On pouvait en rapprocher aussi un des contes moralisés de Nicole Bozon (Paris, 1889, in-4, p. 171), un des sermons de Jacques de Vitry (cité dans les notes de Bozon, p. 291), un chapitre des *Gesta Romanorum* (n° 72, *De ingratorum trucidatione*, éd. Oesterley, Berlin, 1886, in-8, p. 386).

Au vers 53, la légende de David fabriquant des cottes de mailles aurait dû être racontée d'une façon plus détaillée : elle est ancienne dans la littérature arabe et antérieure à l'Islam; cf. mon *Loqmân berbère*, Paris, 1890, in-12, p. XLIII-XLIV et notes. Je pourrais citer d'autres exemples : ces deux-ci suffiront.

1) G'emâleddini Ibn Hišâmi, *Commentarius in carmen Ka'bi ben Zohair*, Leipzig, 1871, in-8.

2) Berlin, 1890, pet. in-8.

3) *Geschichte der arabischen Litteratur*, t. 1, fasc. 1, Weimar, 1897, in-8, p. 38-39.

4) Le Qaire, 1313 hég., in-8.

5) Beyrout, 1885, in-8.

house et publiés dans le recueil de Clouston[1]. Le commentaire d'Es-Soyouti existe aussi à la Bibliothèque Es-Sadiqiah à Tunis[2], ainsi que celui de 'Ali Qâri[3]. Aux *Takhmis* cités, il faut ajouter celui de 'Abd el-Bâqi ben 'Ali el-Varnaoui (de Varna), mort en 1187 de l'hégire[4].

La part faite à la critique, je dois reconnaître que le travail de M. Gabrieli, s'il pèche par des lacunes, n'en est pas moins une bonne œuvre de vulgarisation. Grâce à lui, on connaîtra en Italie, où, à ma connaissance, il n'existait pas jusqu'ici de traduction de la *Bânat So'ad* ni de la *Bordah*, deux poèmes des plus célèbres chez les Arabes. La traduction est correcte et la discussion historique et critique fera connaître d'une façon suffisante quoique sommaire, au public non-orientaliste, les circonstances dans lesquels l'islâm s'est développé à son début. C'est un travail d'un bon augure.

René Basset.

1) *Arabians poetry for English readers* privately printed, 1881, in-8, et tiré à part à 35 exemplaires, *The two Burdas*, Londres, 1881, in-8.

2) دفتر المكتبة الصادقية, Tunis, 1292 heg. in-f°, p. 114.

3) *Ibid.*, p. 122.

4) Khalil el-Morâdi, *Silk ed-Dorar*, Boulaq, 1301 heg., 4 v. in-8 t. II, p. 234.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

Dr. Fritz Schultze. — **Psychologie der Naturvölker** — *Entwicklungs-psychologische Charakteristik des Naturmenschen in intellektueller, aesthetischer, ethischer und religiöser Beziehung. Eine natürliche Schöpfungsgeschichte menschlichen Vorstellens, Wollens und Glaubens.* — Leipzig, Verlag von Veit & Comp. 1900.

Malgré le titre suggestif de son livre, il faut avouer que M. Schultze est un attardé. Il se réclame bien de la psychologie physiologique, par exemple, ou de l'évolution, ou de la sociologie, mais c'est pour avoir l'air d'être au courant : il emploie les mots, il ignore les méthodes; et les résultats auxquels il arrive ne méritent pas les épithètes d' « éminemment nouveaux, particulièrement importants » qu'il leur décerne dans sa préface. Il s'en est volontairement tenu aux ouvrages d'ensemble, la plupart vieillis, comme ceux de Klemm, Peschel, Lubbock, etc., « car, dit-il, ils contiennent l'extrait critique des sources »; c'est pourquoi il uniformise et simplifie au point que le Sauvage dont il nous fait la psychologie n'est qu'un mannequin de laboratoire. Entre temps, l'auteur nous donne ses théories sur le calcul, le langage, la musique, la technique, etc., etc., des non-civilisés; on trouvera, pp. 193-210, un chapitre sur les rapports entre homme et femme et l'évolution(!) du mariage et de l'amour où se montre suffisamment le défaut d'information et d'intelligence de la complexité des faits caractéristiques de l'auteur.

De la p. 211 à la p. 259 M. S. étudie la *Weltanschauung* religieuse en prenant pour guide... Frobenius! Pour le fétichisme, il se contente de résumer son propre travail sur ce sujet paru en 1871, aux idées duquel, nous dit-il p. 214, il n'a rien eu à ajouter depuis, et puisque la mode est à l'évolution, il nous donne celle de la religion : fétichisme, animisme, polythéisme, etc. Voici encore deux faits caractéristiques : nulle part, dans l'ouvrage, il n'est question de totémisme... et p. 249 M. S. republie les raisonnements de Lubbock sur les peuples qui n'ont pas de croyances religieuses. Le livre se termine par un aperçu d'éthique évolutionniste d'après Sutherland.

A. van Gennep.

Reinhold Koehler. — **Kleinere Schriften zur Maerchenforschung.** — Herausggegeben von Johannes Bolte. Weimar, E. Felber, 1898, 8°

Les contes et recueils de contes analysés dans ce premier volume d'une série sont classés en sept groupes d'après leur parenté : Généralités (Nos 1-10) ; français (Nos 11-15) ; celtes (Nos 16-18) ; italiens (Nos 19-24) ; grecs, albanais et valaques (Nos 25-28) ; slaves et lithuaniens (Nos 29-34) ; et orientaux (Nos 35-40). Les deux volumes suivants contiendront les articles de *R. K.* sur la poésie populaire, les légendes du moyen âge et certains poètes des XVIe et XVIIIe siècles. On ne saurait trop remercier M. Bolte d'avoir pris la peine de réunir en volume les articles si intéressants et si utiles de *R. K.* sur le folk-lore, articles publiés dans un grand nombre de revues et le plus souvent introuvables, et d'avoir enrichi ce recueil d'annotations comparatives personnelles on ne peut plus utiles.

A. van Gennep.

Sophus Bugge. — **The Home of the Eddic Poems.** — (Traduit du norvégien par M. H. Schofield) avec une introduction inédite par l'auteur. — Londres, D. Nutt, 1899.

La thèse fondamentale de l'auteur est que la demeure primitive des mythes nordiques anciens est, non pas la Scandinavie, ni la Germanie, mais bien les Iles Britanniques et plus spécialement la Grande-Bretagne ; ils ne remontent pas plus haut que l'ère des Vikings, époque à laquelle les Scandinaves entrèrent en contact avec la civilisation chrétienne : on comprend très facilement alors comment il se rencontre dans les mythes nordiques et islandais des éléments judéo-chrétiens et classiques. Le fond de ces mythes est scandinave, sans doute, mais au moment où ils furent fixés sous une forme littéraire, les Scandinaves avaient fortement subi, ou subissaient, l'influence des Anglais et des Irlandais et un peu celle des Germains d'Allemagne et de la Baltique. Or, la forme la plus ancienne des mythes nordiques se trouve dans les Eddas, qui nous ont été conservées dans des manuscrits dont les plus anciens sont islandais et ne remontent pas plus haut que le IXe siècle. Les auteurs en étaient Norvégiens, sans doute, mais des Norvégiens qui s'étaient trouvés soumis à l'influence des habitants des Iles Britanniques possédant peut-être un trésor mythologique et légendaire propre, dont la connaissance poussa les Scandinaves à mettre par écrit leurs sagas à eux. Bien mieux, une étude attentive des textes amène l'auteur à prétendre que les Eddas furent en majorité composées dans une région de peu d'étendue, qui ne peut être que la partie septentrionale de l'Angleterre proprement dite ; quel-

ques-unes le furent en Écosse, d'autres en Irlande, dans les îles écossaises, fort peu en Islande; encore celles-ci sont-elles bien postérieures.

Les preuves données par l'auteur à l'appui de son opinion sont principalement d'ordre philologique; elles ne sont pas toutes à l'abri de la critique : voyez notamment comment il démontre que Loki « personnage mythique connu seulement des Scandinaves » fut « emprunté par des Scandinaves de l'ouest au fonds légendaire judéo-chrétien ».

M. Bugge nous semble abuser des explications par l'emprunt : Fenrir, l'ennemi des dieux et le meurtrier d'Odin, a la forme d'un loup; or le Diable était souvent représenté au moyen âge sous forme de loup; d'autre part, il est question dans la Bible du monstre Behemoth lequel était aussi le Diable; donc, d'après l'auteur, Fenrir doit sa forme à un contact des Scandinaves avec un peuple chrétien;... la lecture de quelques travaux sur les religions des non-civilisés eût rendu M. B. plus prudent et l'eût porté à penser que si tous les peuples possèdent des mythes et des légendes plus ou moins semblables, cela tient simplement à leur ressemblance psychique et au petit nombre des combinaisons imaginatives possibles.

A. van Gennep.

Vincent A. Smith. — **Asoka, The Buddhist Emperor of India** (with illustrations). — Oxford. Clarendon Press. 1901, pp. xvi-204, 3 sh. 6 d. (Rulers of India series).

M. Vincent Smith appartient à cette élite de fonctionnaires qui ont toujours fait l'honneur de l'administration anglo-indienne et qui maintiennent les nobles traditions fondées par les William Jones et les Colebrooke. Les charges d'un poste élevé ne l'ont pas empêché de consacrer une part de ses efforts à l'étude du passé; la numismatique de l'Inde ancienne lui doit en particulier des contributions considérables qui l'ont classé au premier rang des spécialistes. Rentré en Angleterre, il utilise les loisirs d'une retraite laborieuse à préparer une histoire de l'Inde. Le présent volume en est un chapitre détaché. Un caprice ironique du sort a rejeté en dehors de la série régulière des *Rulers of India* le plus grand et le plus admirable des empereurs hindous; Açoka a dû céder le pas à la multitude des concurrents qui se sont disputé son héritage, des Mongols à Dupleix et de Clive aux vice-rois britanniques; il partage les honneurs d'une série supplémentaire avec James Thomason. Mais les lecteurs de M. Smith rétabliront sans peine la perspective faussée. A défaut d'une image complète et détaillée que l'histoire encore rudimentaire est impuissante à tracer, ils verront s'évoquer en traits larges, mais précis, la physionomie originale d'un prince strictement hindou, contre qui la légende et l'histoire semblent avoir conspiré à l'envi, rendu à la science après des siècles d'oubli ou de fiction par une suite de

trouvailles inespérées et par un déchiffrement de génie. M. Smith, en historien sévère, a résolument rejeté dans un appendice, sans prétendre à les interpréter, les traditions du bouddhisme indien et singhalais ; cette intransigeance farouche, *summum jus, summa injuria* — se justifie à coup sûr comme une réaction contre Lassen et son école, trop disposés à tout admettre en bloc. Mais une critique impartiale, fondée sur de nouveaux documents, arrivera sans aucun doute à analyser ces documents et à y reconnaître un résidu historique ; de fait, M. Smith lui-même signale à plusieurs reprises l'accord des deux séries.

La substance du livre est fournie naturellement par les inscriptions mêmes : l'auteur ne se pique pas d'en apporter une interprétation personnelle ; il prend pour guides Bühler et M. Senart. Autour de l'épigraphie il dispose quelques données fournies par Mégasthène, quelques renseignements dus à l'archéologie. Le tableau, ainsi façonné en mosaïque, s'anime pourtant d'un souffle de vie vraie, par ses rapprochements ingénieux et discrets avec l'Inde actuelle. M. Smith est familier avec les Hindous ; il l'est aussi avec l'Inde, et surtout avec le Magadha. Il décrit les monuments en homme qui les a vus et visités pour la plupart, en archéologue instruit et sagace. Par là cet ouvrage de vulgarisation intéresse et atteint les spécialistes. Les deux illustrations qui l'accompagnent sont choisies avec goût et exécutées avec soin : l'une, qui représente le pilier au lion de Lauriya-Nandangarh (sic, et non Navandgarh comme écrit à tort Cunningham) met sous les yeux du lecteur un monument intact où s'affirme l'élégance et l'audace des architectes d'Açoka ; l'autre reproduit l'inscription admirablement préservée du pilier de Lumbini, la plus magnifique trouvaille de l'archéologie indienne en ces dernières années [1].

Sylvain Lévi.

Ad. Harnack. — **Socrates und die alte Kirche**. — Plaquette de 24 p. ; Giessen, Ricker ; prix : 50 pf.

Discours de rectorat. M. Harnack a voulu concentrer dans un diptyque — Christ et Socrate — la rencontre de la tradition évangélique palestinienne et de

1) Il y aurait quelque pédantisme à discuter les menus détails dans un livre de vulgarisation, aussi satisfaisant en son ensemble. C'est évidemment par un *lapsus* que l'ouvrage de M. Senart « les Inscriptions de Piyadasi » est indiqué comme publié en 1878 (p. 104, n.). Le 1er volume est de 1881 ; le 2e, de 1886. Le nom de l'école Vaibâdhyavâdina (p. 171) est une méprise évidente pour Vibhajyavâdin, et qui résulte sans doute d'une demi-confusion avec le nom des Vaibhâsikas. — Corriger aussi Sarvâstivâdina (*ib.*) en vâdin. Enfin la traduction adoptée pour Priyadarçin « the Humane » (16, et *pass.*) me semble tout à fait inexacte. Je pense (*cf.* Quelques Termes des Inscriptions ksatrapas, dans *Journ. As.*, janv.-févr. 1902) que Priyadarçin est une épithète générique fournie par le protocole royal, et n'exprime rien de plus individuel que le titre de Majesté ou de Sire.

l'esprit grec, d'où est sorti au IIe et au IIIe siècle le Christianisme historique. Il nous montre Socrate devenant par sa mort pour la cause de la vérité l'initiateur de la vie supérieure dans le monde antique; les premiers apologètes grecs et les théologiens d'Alexandrie le considérant comme un précurseur qui a reçu la révélation partielle du Logos, mais les Latins, déjà avec Tertullien, mais surtout avec Lactance et avec saint Augustin, repoussant de plus en plus ces honneurs illégitimes décernés à un sage qui, malgré tout ce qu'on pouvait faire valoir en son honneur, n'en était pas moins resté dans le paganisme. Pour saint Augustin, les vertus des païens les plus éminents ne sont plus que des *splendida peccata*. Philon, Josèphe, Virgile sont devenus des Pères de l'Église avant la lettre. Socrate a été laissé de côté.

Tout en reconnaissant le rétrécissement de l'horizon chrétien dans la théologie exclusive et intransigeante de l'Occident, M. Harnack pense cependant qu'il y avait dans la thèse de saint Augustin le point de départ d'une conception plus juste et plus approfondie des rapports du Christianisme et de la philosophie grecque. Aujourd'hui, dit-il en concluant, nous ne faisons plus du Christ un maître de philosophie et nous ne prétendons plus faire de Socrate un chrétien par anticipation. Ce qui ne nous empêche pas de penser, avec Justin Martyr, que le Logos a agi aussi en Socrate.

Le discours de M. Harnack n'est donc pas une comparaison de Socrate et du Christ, mais plutôt un tableau de l'opinion que les chrétiens du monde antique ont eue sur Socrate. Peut-être l'éminent historien a-t-il un peu exagéré la place que Socrate tenait dans la pensée du monde antique à l'époque où se forma le christianisme. Était-il vraiment considéré comme le maître de la vie supérieure? Homère, Hésiode, Virgile, les grands poètes en qui la tradition avait trouvé ses plus éloquents interprètes, n'étaient-ils pas, d'une façon bien plus effective que Socrate, les inspirateurs de l'éducation de la jeunesse dans les écoles de rhéteurs? Ne sont-ce pas justement les chrétiens qui ont mis en lumière les analogies entre la condamnation du Christ et celle de Socrate, pour montrer aux païens que la mort ignominieuse que l'on reprochait à Jésus, n'était pas une preuve d'indignité, mais qu'au contraire le sort réservé au père de la sagesse grecque avait été en quelque sorte la consécration de sa dignité spirituelle?

Mais nous aurions tort de vouloir serrer de trop près un discours universitaire, comme s'il s'agissait d'une dissertation publiée dans une revue érudite. Mieux vaut reconnaître une fois de plus le talent de M. Harnack pour vivifier tout ce qu'il touche. Assurément, les auditeurs de sa harangue rectorale ont dû passer une heure aussi agréable qu'instructive à l'écouter.

JEAN RÉVILLE.

Dr J. M. S. Baljon. — **Geschiedenis van de boeken des Nieuwen Verbonds.** — Groningen, Wolters, 1901.

Félicitons d'abord l'auteur d'avoir intitulé son ouvrage *Histoire des livres du N. T.*, au lieu d'employer le terme, traditionnel en théologie, de « Introduction aux livres du N. T. ». Ce titre plus moderne et plus exact nous fait espérer de voir l'ancienne discipline théologique de l'*Introduction* prendre un caractère toujours plus strictement historique, ne craignant pas de dépasser les limites de notre recueil canonique et d'échapper, à l'occasion, à ses divisions parfois artificielles. Espérance réalisée en partie dans le livre de M. B., qui ajoute par ex. à son étude des évangiles canoniques un rapide aperçu des évangiles apocryphes des Ébionites, des Hébreux, des Égyptiens, de Pierre, etc.

Son ouvrage n'en est pas moins composé sur le modèle de ce qu'on appelle « Introduction » en théologie. Il contient une étude détaillée de chaque livre du canon (Introd. spéciale), et traite ensuite des questions de textes, de manuscrits, de traductions, de formation du recueil canonique (Introd. générale). Le tout forme une œuvre compacte de 624 pages serrées, coupées par de très rares alinéas, alourdies encore par les notes et les citations fondues dans le texte. M. B. serait sans doute peu touché du reproche de n'avoir pas sacrifié à l'agrément et à l'art dans cet ouvrage strictement scientifique. Mais il est certainement plus sensible à un inconvénient plus grave de ces travaux de longue haleine qui reprennent toutes les questions par leur base : pendant leur longue gestation, d'autres études paraissent incessamment, ouvrant de nouveaux points de vue, qui modifient à chaque instant tel ou tel point particulier. C'est ainsi que l'auteur avoue dans sa Préface, n'avoir pu tenir compte des nouvelles éditions des *Introductions* de *Zahn* et de *Jülicher* et du *IVe Evangile* de *Jean Réville*, parus pendant la correction de ses épreuves. C'est sans doute pour une raison analogue que deux lignes seulement sont consacrées à l'hypothèse pourtant intéressante du récent ouvrage de *Wendt* (*Das Johannesevangelium*, 1900), d'après laquelle il faudrait distinguer dans le IVe Évangile un noyau johannique de la rédaction postérieure. Enfin l'histoire très détaillée et très copieuse des diverses étapes par lesquelles a passé la question synoptique, nous laisse encore à désirer une exposition plus précise de l'état actuel de la question et les opinions personnelles de l'auteur à ce sujet.

Reconnaissons toutefois que cette surabondance consciencieuse et minutieuse de détails, si elle présente des inconvénients dans un livre, est la forme la mieux appropriée à un cours, et c'est d'un cours qu'il s'agit ici. On doit trouver dans un manuel, qui se consulte plutôt qu'il ne se lit, les renseignements les plus précis et les plus complets sur chaque point de la science dont il s'occupe. A ce même point de vue, un manuel remplit son rôle en ne donnant comme certains que les résultats définitivement acquis de la science. Il faut donc féliciter l'au-

teur de s'en tenir à une critique très modérée et très sage, quand même on pourrait la trouver trop conservatrice dans un ouvrage d'un autre genre. *Nec temere, nec timide* est sa devise. Attitude d'autant plus louable que M. B. ne laisse rien ignorer d'une critique plus avancée, et qu'il nous fait impartialement connaître les hypothèses les plus aventureuses des radicaux hollandais *Pierson*, *Loman*, *Van Manen*, qui, sur les traces de Bruno *Bauer*, nient l'authenticité des quatre épîtres pauliniennes universellement incontestées.

C'est sur cette note de consciencieuse impartialité et de haute indépendance que nous terminons — nos objections ne portant que sur le genre et non sur son ouvrage — en remerciant M. B. de cet excellent manuel que nous ne saurions trop recommander à tous ceux qui s'intéressent à la critique du N. T.

Georges Dupont.

Th. Trede. — **Der Wunderglaube im Heidentum und in der alten Kirche.** — Gotha, Perthes, 1901.

M. Trede fut pasteur de la communauté allemande à Naples. Il eut sous les yeux le tableau du catholicisme du sud de l'Italie et le présenta au public dans un premier ouvrage dont le titre indique l'idée dominante : « Le paganisme dans l'Église romaine, tableaux de la vie religieuse et morale du sud de l'Italie. »

Le volume de 284 pages in-8° que nous étudions est un ouvrage posthume publié par les soins de M. Diestel, dans lequel M. Trede a étudié spécialement la croyance aux miracles : 1° dans le paganisme gréco-romain (9 chapitres) ; 2° dans l'Église chrétienne du temps de Constantin (11 chapitres).

La croyance aux miracles constituait l'essence du paganisme. Les mythes de la forme la plus différente séduisaient tour à tour l'imagination des peuples, mais ils reposaient tous sur la même notion fondamentale : la croyance aux miracles. Le miracle au sens païen, c'était la manifestation évidente d'une divinité qui affirmait son existence et sa puissance par un prodige. Le miracle était la raison d'être de la religion ; les dieux ne se croyaient obligés d'intervenir dans le cours naturel des choses qu'en faveur des hommes qui leur offraient des sacrifices. Miracles de la part des dieux, sacrifices de la part des hommes, ces actes étaient étroitement liés. « Do ut des ». Tel était le principe religieux du paganisme.

Les miracles païens se divisaient en deux catégories : les miracles cultuels : oracles rendus dans le sanctuaire où parlait le dieu, guérisons opérées dans son temple, et les miracles extracultuels : ceux de la magie et de la sorcellerie. Dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, ce besoin de merveilleux avait créé dans tout l'empire un état d'esprit favorable aux inventions les plus extravagantes. Les types des Peregrinus Proteus et des Apollonius de Tyane sont

les produits de ce milieu. Alexandre d'Abonoteichos et d'autres sorciers savent l'exploiter à leur profit.

C'est ce besoin de merveilleux que l'Église chrétienne, devenue religion officielle, dut satisfaire : *Victi victoribus leges dederunt*. La conception païenne du miracle-prodige s'introduisit dans l'Église.

Le christianisme devait faire concurrence au paganisme et le vaincre sur son propre domaine, celui des miracles. Aux miracles païens s'opposent des miracle chrétiens : les formules magiques païennes sont remplacées par les signes de croix, les tombes des martyrs deviennent des buts de pèlerinages, des lieux de guérisons et font concurrence aux temples d'Esculape, à Épidaure et à Rome. Les anachorètes attirent eux aussi les foules : ils opèrent au nom du Christ les prodiges les plus extraordinaires et mettent en fuite les démons par le signe de la croix. Les plus grands esprits du temps propagent les légendes ou les inventent : Basile, Grégoire de Nazianze, Chrysostôme sortent des écoles païennes tout imprégnés des mythes du paganisme et exercés à la rhétorique. En habiles avocats, ils savent user du « mensonge avantageux » pour entraîner les foules. Eusèbe crée ainsi la légende de la vision de Constantin, Athanase orne de miracles sans nombre la vie de saint Antoine. Enfin, les divinités chrétiennes supplantent les divinités païennes. Isis disparaît devant Marie, la mère de Dieu, Esculape devant le Christ. Mais on ne détruit que ce qu'on remplace : sous le nom de Marie c'est toujours Isis, la *domina regina cælorum* qui est adorée; sous le nom de Christ, c'est Esculape, le « σωτήρ », le « ἰατρός » dont on implore le secours. Dans le christianisme déformé le paganisme survit. « Le seul miracle authentique de cette époque, conclut M. Trede, c'est que le christianisme n'ait pas complètement péri dans cette atmosphère viciée. »

L'auteur use et peut-être abuse d'une érudition considérable pour appuyer chacune des ces thèses. L'ouvrage entier est un recueil de citations relatives au miracle et réparties tant bien que mal dans les différents chapitres. Le lecteur a souvent l'impression de piétiner sur place.

M. Trede étudie l'introduction dans le christianisme de la notion païenne de miracle, à l'époque de Constantin. Mais, depuis la fixation des récits évangéliques, il y a eu une notion du miracle dans l'Église chrétienne. Quelle était cette notion chrétienne primitive ? Quelle différence présentait-elle avec la notion païenne? Enfin, en quoi a consisté la déformation de cette notion que M. Trede constate au IVe siècle? On aimerait connaître l'opinion de M. Trede sur ces points.

A. Jundt.

G. Gabrieli. — **Gesù Cristo nel Qorano** (dal *Bessarione*, Rivista di studi Orientali, anno V, vol. IX, fascicolo 55-56). — Roma, 1901 (31 p.).

Nous attirons l'attention des lecteurs, qui s'intéressent soit à l'Islamisme, soit au Christianisme, sur l'étude fort bien faite de Gabrieli, « Jésus-Christ dans le Coran ».

Après avoir remarqué que, tandis que Mahomet a souvent été calomnié et invective par les auteurs chrétiens, Jésus au contraire a toujours été respecté par les Musulmans, et par Mahomet qui le considéra comme le plus grand prophète avant lui, Gabrieli expose, en citant les textes, ce que le Coran sait de Jésus.

L'auteur recherche l'origine des connaissances que Mahomet possède sur Jésus. Il les trouve tout d'abord dans les relations que Mahomet a eues, pendant ses voyages, avec des Juifs et des Chrétiens. Mais Mahomet n'a connu la personne et l'enseignement de Jésus que par l'intermédiaire d'hérétiques, répandus ou réfugiés en Arabie (Bérylliens, Collyridiens, etc.). De là les erreurs qu'il partage sur la mort apparente de Jésus, sur Marie personne de la trinité, etc.

Mahomet a aussi puisé dans la tradition des Évangiles prophétiques. Gabrieli a mis un soin tout particulier à mettre en évidence les rapports du Coran avec les apocryphes du Nouveau Testament. Quant aux Évangiles canoniques, celui qui paraît avoir le plus de relations avec le Coran, c'est celui de Luc.

Nous félicitons l'auteur de son travail judicieux. Il est vraiment nécessaire que l'on répande dans le public des notions vraies et exactes sur Mahomet et le Coran. Tant d'erreurs ont été dites sur l'un et sur l'autre! Tant de préjugés circulent encore sur eux!

Edouard Montet.

CHRONIQUE

FRANCE

Nécrologie. — Depuis la publication de notre dernière livraison la *Revue* a perdu en la personne de M. *Léon Feer* un de ses plus anciens collaborateurs. M. Feer était un des rares Français capables de parler avec compétence des choses tibétaines. Son concours, à ce titre, nous était précieux. Né à Rouen en 1830, il n'était entré qu'en 1842 à la Bibliothèque Nationale, où il a travaillé à la rédaction de plusieurs catalogues de manuscrits orientaux. Il y suivit toute la filière hiérarchique jusqu'à sa nomination de conservateur adjoint en 1900. A deux reprises, à l'École des Langues orientales vivantes et au Collège de France, il fut chargé de cours. Mais il était plus apte au travail de cabinet qu'à l'enseignement. C'était un érudit modeste, timide, doué d'une grande persévérance et d'une laborieuse patience. C'est lui qui a catalogué, « avec savoir et abnégation », écrit M. Léopold Delisle dans la Préface, les Papiers d'Eugène Burnouf conservés à la Bibliothèque Nationale (in-8, Paris, 1890). Dans les *Annales du Musée Guimet* il a donné, au t. II, une traduction augmentée de diverses additions et de remarques, de l'*Analyse du Kandjour et du Tandjour*, écrite par Alexandre Csoma de Körös ; — au t. V des *Fragments extraits du Kandjour*, traduits du tibétain ; — au t. XVIII, l'*Avadana Çataka*, cent légendes bouddhiques, traduites du sanscrit. Dans la « Bibliothèque orientale elzévirienne » il a publié une traduction du *Dhamapada* tibétain, et dans la « Collection de Contes et de chansons populaires », *Les trente-deux récits du trône*, traduits du bengali. M. Léon Feer était un des collaborateurs les plus actifs du *Journal Asiatique* et de plusieurs autres revues d'un caractère plus général. De plus, il laisse un nombre considérable de travaux inédits dont il faut espérer que l'on saura tirer parti.

*
* *

M. *Alexandre Bénazet*, attaché au Musée d'Ethnographie du Trocadéro, a publié dans la « Bibliothèque d'études des Annales du Musée Guimet » (t. XIII°), *Le théâtre au Japon, ses rapports avec les cultes locaux*, un vol. gr. in-8° de v et 302 p., avec de nombreuses illustrations, travail qui lui a déjà valu le doctorat ès-lettres. Au Japon comme ailleurs, les origines du théâtre sont religieuses. Mais, tandis qu'en Europe, il s'est promptement émancipé de la tutelle

ecclésiastique sous l'action d'autres influences, au Japon le souvenir de l'origine liturgique du drame s'est maintenu à travers les siècles avec persistance. C'est là ce qui fait, au point de vue de l'histoire littéraire générale, l'intérêt tout particulier de l'histoire du théâtre japonais. Isolé dans son archipel, le peuple s'est développé dans son individualité, sans que la pénétration de races étrangères en ait modifié le caractère. « Le drame japonais, dit M. Bénazet, nous apparaît comme un organisme qui s'est développé spontanément, par sa seule force intime, et qui garde, sous les formes transitoires des œuvres, son existence propre et continue. Il offre au critique un ensemble complet par lui-même, dont l'analyse découvrira l'évolution nécessaire, plus ou moins modifiée par le mouvement des idées, par le progrès social, par le contact des races étrangères »... « Hiératique à l'origine, comme les autres arts du Japon, il est resté hiératique; c'est le drame sacré ou *nô*. A la vérité, un système romantique et populaire s'est formé au XVIII[e] siècle sous le nom de *shibai*; c'est le drame profane. Mais l'antique théâtre religieux vit toujours, scrupuleusement conservé par la piété des lettrés. De véritables mystères sont représentés encore aujourd'hui dans les fêtes traditionnelles ou *matzouri*, qui contiennent sans doute les origines lointaines du théâtre » (p. IV et V).

L'ouvrage est divisé en cinq parties : I. Matzouri et Mystères; II. Drame sacré; III. Drame profane; IV. Les procédés littéraires; V. La pratique du théâtre.



M. A. *Houtin* publie chez Goupil, à Laval, une curieuse étude intitulée : *Les origines de l'Église d'Angers; la légende de saint René* (in-8 de 79 p.). Il y a là un exemple des plus instructifs de la manière dont se forme une légende. A l'origine il est dit, au VII[e] siècle, de saint Maurille qu'il obtint par ses prières qu'une femme stérile devint mère. L'enfant de ce miracle est naturellement voué à l'Église. Au IX[e] siècle saint Maurille, non seulement provoque la naissance de l'enfant, mais comme celui-ci meurt pour ne pas avoir reçu la confirmation, il le ressuscite. De là le nom de Renatus. Saint René est devenu le successeur de saint Maurille, quoique l'on ait la preuve que le véritable successeur s'appelait Thalasius. A la fin du XIII[e] siècle, à l'époque où les comtes d'Anjou étaient rois de Naples, il est identifié avec un saint René, de Sorrente. Bientôt on a de lui des reliques; celles-ci accomplissent des miracles à leur tour. Par une persistance remarquable du trait originel dont sont sorties la personne et l'histoire de saint René, il est resté un merveilleux intercesseur pour assurer aux femmes stériles la progéniture tant désirée et pour les protéger au moment de leur délivrance. — Combien les mythologues ne devraient-ils pas faire leur profit de ces études critiques des légendes de saints, où l'on voit à l'œuvre, dans des conditions beaucoup plus accessibles souvent qu'aux temps éloignés ou dans des régions mal connues, les mêmes facteurs qui ont travaillé à la formation des mythes! La publication de M. Houtin mérite d'être

lue pour elle-même autant que pour la portée plus générale que nous lui reconnaissons.

∴

MM. *Ernest Morel*, professeur à Neuchâtel, et *G. Chastand*, de Paris, ont publié chez Bridel, à Lausanne, et chez Fischbacher, à Paris, une *Concordance des évangiles synoptiques*, en français, qui nous paraît appelée à rendre de grands services à tous ceux qui ne peuvent recourir aux Concordances du texte grec. La principale innovation de ce travail, du moins celle qui saute aux yeux tout d'abord, c'est que chaque évangile est imprimé sur un fond d'une teinte particulière, Marc sur fond blanc, Matthieu sur rose et Luc sur vert. Les fragments juxtaposés des synoptiques ressortent ainsi très clairement à première vue. Mais les auteurs ne se sont pas bornés à une simple disposition synoptique des trois premiers évangiles. Au bas de chaque paragraphe ils ont placé : 1° des notes critiques destinées à signaler quelques-unes des principales variantes du texte grec; 2° des parallèles empruntés à d'autres livres de la Bible et accompagnés parfois de notes exégétiques empruntées à Reuss, à Godet et à Lutteroth; 3° pour les citations de l'Ancien Testament, les divergences entre le texte hébreu et celui de la version grecque des LXX; 4° les principales variantes de treize versions françaises. Le texte même est celui du commentaire de Bonnet, dans la sconde édition revue par M. Schrœder. Dans quelques passages — on ne voit pas bien pour quelle raison — les auteurs ont admis dans le corps même de la synopse des fragments du IVe évangile.

∴

Les éditeurs Lechevalier, Leroux et Maisonneuve ont mis en vente les Actes du *Congrès international des traditions populaires* qui s'est réuni à Paris du 10 au 12 septembre 1900. Ce volume de x-150 pages contient la liste des membres, les discours et les communications, les unes *in-extenso*, les autres résumées. Dans celle de M. Raoul Rosières, sur les *Lois de la vie des légendes*, dont seules les conclusions sont données, nous relevons les propositions suivantes : 1° Loi des origines : « Chez tous les peuples de même capacité mentale, l'imagination procède pareillement et arrive parfois à des créations légendaires semblables ». — 2° Loi des transpositions : « A mesure que la renommée d'un héros faiblit, la légende qui avait été créée pour l'honorer, la quitte et s'attache à un héros plus fameux ». — 3° Loi des adaptations : « Toute légende qui change de milieu se transforme pour s'adapter aux conditions ethnographiques et sociales de ce nouveau milieu ».

Parmi les communications reproduites nous signalons celles de M. *R. Basset*, sur l'Union fait la force, de M. *Paul Sébillot* sur les Légendes mégalithiques, de M. *N. W. Thomas* sur la Danse totémique en Europe, de M. *Stanislas Prato* sur la Divine Comédie de Dante au point de vue des mythes orientaux et de la tradition populaire, etc.

∴

L'Histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — Séance du 7 mars : M. *Clédat*, membre de l'Institut archéologique français du Caire, annonce la découverte, à Baouit, d'une église copte, ornée de peintures et de sculptures de qualité supérieure à celles que l'on trouve généralement sur les monuments coptes.

M. *B. Haussoullier* a reçu de M. de Morgan un osselet en bronze, dont l'inscription prouve que ce fut une offrande à Apollon Didyméen. Elle doit provenir du temple consacré à ce dieu sur le territoire de Milet. Pausanias et Strabon prétendent que ce temple fut pillé par Xerxès et que les offrandes furent transportées à Ecbatane. Hérodote attribue le pillage à Darius et dit que les objets furent recueillis à Suse. Comme M. de Morgan a trouvé cette offrande à Suse, le témoignage d'Hérodote reçoit une confirmation décisive, au détriment de celui de Strabon.

ANGLETERRE

M. *George Saint-Clair*, qui nous est déjà connu par un gros livre intitulé *Creation records discovered in Egypt, studies in the Book of the Dead*, publié par l'éditeur Nutt, en 1898, a fait paraître, cette fois chez Williams et Norgate, deux volumes plus gros encore sous le titre : *Myths of Greece explained and dated*. C'est l'application à la mythologie grecque du système qu'il avait précédemment appliqué aux mythes de l'Égypte et que M. Maspero, en rendant compte ici même (t. XL, p. 124-126) résumait ainsi : les mythes de l'Égypte « révèlent un système astro-religieux et racontent l'histoire vraie du progrès de l'astronomie, des corrections successives du Calendrier, des changements de la théologie, avant le temps de l'histoire écrite ». La mythologie hellénique se transforme à son tour en allégorie astronomique; les prêtres de la période préhistorique deviennent des savants qui ont observé des phénomènes célestes dont leurs successeurs, trompés par leurs relations poétiques des faits, ont perdu le sens jusqu'à ce que, beaucoup plus tard, des observateurs sagaces les découvrent à nouveau. Le nouvel ouvrage de M. Saint-Clair présente les mêmes qualités et les mêmes défauts que le précédent. Il y a un grand nombre de remarques ingénieuses, de vastes connaissances, mais une critique des textes tout à fait insuffisante, une facilité étonnante à se servir de documents tardifs pour en tirer des conclusions sur l'époque préhistorique, enfin une déplorable tendance à expliquer par un seul et même procédé toutes les variétés de la mythologie.

ALLEMAGNE

Le XIII[e] Congrès international des Orientalistes se tiendra à Hambourg du 4 au 10 septembre 1902. Les adhésions doivent être envoyées au trésorier, M. Albrecht O'Swald, 22, Grosse Bleichen, Hambourg. La cotisation est fixée à 20 marks pour chaque membre et à 10 marks pour chaque dame introduite par un membre, à condition qu'elle lui soit directement apparentée. Le Congrès comportera les sections suivantes : 1° Linguistique, Généralités indo-germaniques; 2° Inde et Iran; 3° Extrême-Orient; 4° Asie centrale et orientale; 5° Section sémitique générale; 6° Islamique; 7° Langues égyptienne et africaines; 8° Actions et réactions de l'Orient et de l'Occident dans l'antiquité, au moyen âge et dans les temps modernes (y compris les études byzantines); 9° Section coloniale.

Cette dernière section a été ajoutée par le comité organisateur, composé surtout de magistrats hambourgeois et d'hommes d'affaires, mais où ne figure, nous semble-t-il, aucun professeur d'université. Ce sera celle qui attirera certainement le plus l'intérêt local. Le Congrès de Hambourg semble destiné à avoir un caractère plus pratique, plus ethnographique et économique, que les précédents. A condition que cela ne devienne pas la règle, il n'est pas mauvais que ce Congrès se différencie un peu des autres.

Publications : 1° M. *Albert Thumb* a publié chez Trübner, à Strasbourg, *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus* (gr. in-8° de VIII et 275 p.). Ce travail offre un grand intérêt pour les interprètes du Nouveau Testament, de la littérature judéo-alexandrine, des Pères apostoliques et des apologètes chrétiens. L'auteur connaît aussi bien le grec médiéval et le grec moderne que la langue classique; il est ainsi particulièrement qualifié pour apprécier la valeur historique du grec hellénistique. Bien loin d'y voir une simple dégénérescence de la langue classique, il montre comment la disparition des dialectes jointe à des influences étrangères provoqua la formation de cette langue universelle que fut la κοινή et comment celle-ci, à son tour, renferme en germe bien des particularités qui se développeront dans le grec médiéval. L'histoire entière de la langue grecque se déroule ici d'une façon très instructive.

2° Le premier volume de la *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, du professeur E. Schürer, contenant l'introduction et l'histoire politique, a paru récemment en 3° et 4° édition (double édition, à cause de la notable augmentation du tirage), chez Hinrichs, à Leipzig. L'auteur nous informe que le texte n'a pas subi de modifications essentielles, mais le nombre des additions de détail est cependant assez considérable pour avoir nécessité une augmentation de volume de 127 pages. Ce sont surtout les inscriptions découvertes ou étudiées en ces dernières années et les documents sur papyrus qui ont exigé des notices complémentaires. L'index qui, dans les précédentes éditions, était

joint au premier volume, parce qu'il avait été publié après les deux autres, en est maintenant séparé. Il sera publié à part sous peu.

3° La 3e édition du premier volume du *Handcommentar zum Neuen Testament*, du professeur *H. J. Holtzmann*, consacré aux évangiles synoptiques et aux Actes des Apôtres, est achevée depuis peu (Tubingen, Mohr). Il est superflu de faire l'éloge de ce commentaire ; il est l'instrument de travail indispensable de ceux qui veulent faire une étude scientifique du Nouveau Testament. M. Holtzmann l'a mis au point dans cette nouvelle édition, en utilisant les données nouvelles qu'ont fournies les travaux exégétiques et philologiques des dernières années. Il a dû surtout le retoucher en ce qui concerne l'établissement du texte des *Actes*, en soumettant à une critique judicieuse la préférence accordée systématiquement au texte dit occidental par M. Blass et ses disciples. M. Holtzmann est un juge trop expérimenté pour se laisser entraîner par l'enthousiasme des thèses nouvelles. Il ne méconnaît pas la valeur de certaines variantes du ms. *D*, mais il se refuse à le suivre aveuglément au détriment du texte établi par une critique moins exclusive.

4° M. le professeur *Krüger* commence chez Schwetschke (Berlin) la publication d'une Bibliographie théologique annuelle, avec le concours de nombreux érudits groupés autour de M. Nestle : *Bibliographie der theologischen Literatur für das Jahr* 1900 (1 vol. in-8 de III, 342-VII p.). Cette bibliographie nous paraît appelée à rendre les plus grands services. Elle comprendra non seulement les ouvrages publiés en allemand ou en d'autres langues, mais aussi les mémoires et articles des revues et des recueils, le tout systématiquement groupé par matière pour l'ensemble d'un année. Elle ne coûte que 2 marks par an. Ce prix extraordinairement modique peut être accepté par l'éditeur, parce que la plus grande partie de cette bibliographie n'est que la reproduction des titres d'ouvrages ou d'articles analysés dans le *Theologischer Jahresbericht* ; mais au lieu d'avoir à les chercher à travers cette revue désormais considérablement grossie, on les trouvera rapidement dans des listes scrupuleusement classées.

J. R.

Le Gérant : Ernest Leroux.

INTRODUCTION

A L'ÉTUDE DU GNOSTICISME

AU IIe ET AU IIIe SIÈCLE

Ce n'est pas sans raison que le gnosticisme paraissait si redoutable aux défenseurs de l'Église. Il a fait courir au christianisme naissant les périls les plus graves. On comprend la sévérité des jugements qu'il a provoqués. Ce qui est moins excusable, c'est le parti pris des écrivains ecclésiastiques de présenter l'hérésie sous le jour le plus défavorable. Dans la description qu'on en fait, on néglige tout ce qui pourrait agréer à la piété chrétienne. Dans les systèmes gnostiques, on a soin de mettre en pleine lumière les aspects propres à les faire paraître odieux ou ridicules. La partialité et la passion ont manifestement obscurci le jugement de la plupart des anciens héréséologues. Plusieurs, comme Épiphane, sont justement suspects de mauvaise foi. A vrai dire, il n'y a, parmi les écrivains ecclésiastiques que Clément d'Alexandrie et Origène qui aient traité du gnosticisme avec intelligence et parfois avec impartialité.

Les vues qu'Irénée, Épiphane, Théodoret ont transmises sur le gnosticisme ont fait autorité. C'est sur elles que s'est formée l'opinion traditionnelle. Celle-ci n'a pas varié pendant des siècles. Au XVIIe siècle, Tillemont la reproduit avec de rares rectifications. Il est l'organe compétent de l'opinion officielle sur l'hérésie gnostique.

Avec l'éveil de l'esprit critique au XVIIIe siècle, commence

pour l'histoire du gnosticisme une ère nouvelle. On va enfin l'étudier avec indépendance. On ira, par réaction, parfois trop loin. De maladroits érudits seront plus préoccupés de blanchir les hérétiques que de rechercher la vérité historique sur leur compte. Bayle, dans les articles de son Dictionnaire, sur les Caïnites et Marcion donne le signal de la critique indépendante. De Beausobre et Moscheim jettent de vives clartés sur l'histoire des sectes gnostiques[1]. On peut encore les consulter avec fruit. Au siècle suivant paraissent les travaux d'ensemble de Néander, de Matter, de Christian Baur. Chacun s'efforce, sans grand succès, de définir le gnosticisme et d'en trouver la formule. Baur y voyait le précurseur de l'hégélianisme.

Assurément les travaux des érudits et des historiens que nous venons de nommer ont de réels mérites. Il n'en est pas moins vrai qu'ils n'ont pas réussi à expliquer le gnosticisme. Celui-ci a été, jusque dans les derniers temps, une énigme bizarre et indéchiffrable même pour les hommes les plus versés dans l'histoire du christianisme des premiers siècles. On n'en voit pas clairement la raison d'être ; on ne se rend compte ni du rôle qu'il a joué ni de l'influence qu'il a exercée sur l'Église chrétienne. On n'est même pas fixé sur ses véritables origines. En somme, le gnosticisme passe pour une aberration dont aurait été frappé l'esprit humain au II[e] siècle. Il faudrait y voir un accès subit et passager de délire métaphysique. Renan l'appelait « une sorte de croup des plus dangereux » qui faillit étouffer le christianisme « au sortir des langes »[2].

De telles explications ne le sont qu'en apparence. L'historien ne peut s'en contenter. Le gnosticisme est un fait beau-

1) De Beausobre, *Histoire de Manichée et du Manichéisme*, où l'on justifie cette hérésie de plusieurs imputations outrées et souvent fausses. Amsterdam, 1739.

Moscheim, *De rebus christianorum ante Constantinum Magnum commentarii*, 1753.

2) *L'Église chrétienne*, p. 140.

coup trop considérable pour qu'on se permette de l'exécuter en quelques phrases brillantes.

Les études, que les trente dernières années ont vu paraître sur ce grand sujet, ont mis en pleine lumière le défaut capital des études plus anciennes. Ce qui leur a manqué à toutes, c'est la critique approfondie des sources. Elle n'est pas entièrement absente des travaux de Néander, de Matter ou de Baur, mais elle est tout à fait insuffisante et superficielle. Il faut dire qu'au temps où écrivaient ces historiens, dont l'un fut justement le créateur de la critique historique, on ne pratiquait pas encore, comme nous le faisons, la critique littéraire des documents antiques. Celle-ci s'ébauchait dans le domaine du Nouveau Testament qu'elle allait transformer. On ne soupçonnait pas encore la révolution qu'elle allait opérer dans l'étude de l'Ancien Testament. Ce sont ces hauts faits qui consacrèrent la réputation de la critique historique. Chacun put se rendre compte de la puissance de ses méthodes. On s'empressa de les appliquer à la littérature patristique et notamment aux documents relatifs au gnosticisme. C'est précisément ce qui distingue les travaux de MM. Lipsius, Harnack, Hilgenfeld de ceux de leurs devanciers et c'est ce qui en fait la supériorité. Ce qui prouve, une fois de plus, l'excellence de la méthode critique, c'est que les travaux qui l'appliquent ont déjà éclairci mainte partie de l'histoire du gnosticisme. En ce qui concerne cette histoire au IIe siècle, il y a des résultats que l'on doit considérer comme acquis.

Le moment est venu, croyons-nous, non seulement de coordonner et de fixer ces résultats, mais aussi de déduire des travaux des trente dernières années des règles précises pour l'étude de l'histoire du gnosticisme. Il ne suffit pas d'appliquer à cette étude les principes généraux de la critique historique, elle comporte une méthode spéciale qu'il n'y a qu'à dégager des excellents travaux des dernières années. Pourquoi l'histoire du gnosticisme est-elle encore si obscure et si confuse en dépit de ces travaux? C'est parce qu'on n'y

fait pas encore des distinctions nécessaires. On les ferait, si l'on appliquait aux recherches sur le gnosticisme les règles très simples qui découlent des travaux mêmes qui ont vu le jour, depuis que la critique historique s'est annexé l'ancienne littérature chrétienne. C'est ce qui fait que l'on s'obstine encore à traiter le gnosticisme comme un bloc homogène. La vérité est qu'il n'y a rien de plus disparate. Si remarquables que soient les travaux d'ensemble de MM. Hilgenfeld. Amélineau, C. Schmidt, c'est l'erreur qui leur est commune et qui fait que ces travaux ne sont pas définitifs.

Mettre en lumière ces règles qui doivent conduire les recherches sur l'histoire du gnosticisme, montrer par des exemples topiques ce que donnera l'application de ces règles, trier, classer, grouper les documents de cette histoire, par cela même en marquer les phases principales et les caractériser, voilà le but que nous nous proposons. Il ne s'agit pas d'esquisser, encore moins de faire l'histoire du gnosticisme; il s'agit uniquement de présenter quelques indications relatives à la meilleure méthode d'en entreprendre l'étude.

PREMIÈRE PARTIE

DE LA CRITIQUE DES SOURCES DE L'HISTOIRE DU GNOSTICISME ET LES DISCUSSIONS QU'ELLE SOULÈVE

En 1865, M. R. Lipsius publie une étude critique sur les sources dont Épiphane s'est servi pour composer son grand ouvrage sur l'hérésie[1]. Il ne s'agissait pas d'un travail portant sur le *Panarion* tout entier. L'auteur n'en étudie que la partie qui embrasse l'hérésie jusqu'au IIIe siècle. Nous avons précisément pour cette période de l'histoire du gnosticisme, le

(1) Lipsius, *Zur Quellenkritik des Epiphanios*, 1865.

traité intitulé : *Adversus omnes haereses* faussement attribué à Tertullien. Philaster, évêque de Brescia, écrit vers le même temps qu'Épiphane un *De haeresibus*, ouvrage analogue de tous points à celui de l'évêque de Salamis.

M. Lipsius compare ces trois auteurs pour la période de l'histoire du gnosticisme qu'il étudie; il compte que cette comparaison fera la lumière sur les sources qu'Épiphane a utilisées. Il l'a faite très détaillée et en a tiré les quatre thèses suivantes.

1° Pseudo-Tertullien, Philaster et Épiphane ont eu entre les mains un écrit plus ancien sur les hérésies. Ils en ont tous trois fait usage pour l'histoire du gnosticisme jusqu'au IIIe siècle. Il est possible d'extraire cet écrit de nos trois auteurs. Épiphane en incorpore constamment des fragments, mais il les noie dans ses amples notices. Pseudo-Tertullien et Philaster le reproduisent en l'abrégeant et en le traduisant. Cet écrit était composé de notices sur trente-deux hérésies dont la première était celle de Dosithée et la dernière celle de Noëtus.

2° M. Lipsius identifie l'écrit dont il s'agit avec un traité contre les hérésies dont Hippolyte de Rome est l'auteur, mais qui est perdu. Eusèbe mentionne expressément ce traité parmi les ouvrages d'Hippolyte dont il donne la liste[1]. Photius a lu cet écrit et en donne une description sommaire[2]. Il l'appelle un opuscule, βιβλιδάριον. Il s'y trouvait exposées trente-deux hérésies dont la première était celle de Dosithée et la dernière celle de Noëtus. Cette description cadre exactement avec ce que nous savons de l'écrit utilisé par nos trois hérésiologues. Ainsi se justifie l'identification que propose M. Lipsius.

3° Notre auteur pense qu'Hippolyte a écrit son traité contre toutes les hérésies en Asie-Mineure, de l'an 190 à l'an 195. Il l'aurait composé en s'inspirant d'entretiens qu'il aurait eus

1) *Histoire ecclés.*, VI, 22 : intitulé πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις.
2) *Bibliotheca*, 121. Voir le texte dans la *Geschichte der Altchristlichen Litteratur bis Eusebius* de Harnack, p. 616.

antérieurement avec Irénée sur le gnosticisme. C'est ce qui expliquerait les concordances que l'on constate entre le traité d'Hippolyte et ce que l'on appelle le *Catalogue* d'Irénée[1]. Une chose paraît hors de doute à notre auteur, c'est qu'Hippolyte n'a pas eu entre les mains l'ouvrage de l'évêque de Lyon au moment où il rédigeait son traité.

4° Justin Martyr nous apprend qu'il a composé un traité contre les hérésies de son temps[2]. Cet écrit est perdu. M. Lipsius soutient qu'Hippolyte s'en est servi pour écrire son traité. De son côté, Irénée en aurait emprunté le cadre et, en partie, le contenu de son Catalogue.

Telles sont les thèses que l'auteur appuyait sur une étude minutieuse des textes et qu'il sut exposer non sans talent. Elles étaient très bien faites pour frapper l'attention. Elles inauguraient une méthode entièrement nouvelle d'étudier l'histoire du gnosticisme. Elles mettaient au premier plan la critique des sources. Elles faisaient entrevoir les conséquences capitales qu'entraînerait l'étude littéraire des documents. Il était évident que si ces thèses se vérifiaient, il faudrait non seulement reviser le jugement qu'on avait porté jusqu'ici sur Irénée, Épiphane, Hippolyte ; il faudrait surtout prendre une autre idée de la valeur historique des sources que ces héréséologues ont utilisées. C'était toute une révolution de l'histoire du gnosticisme qui s'annonçait. Chose singulière, l'opinion ne parut pas tout d'abord frappée de la portée des thèses de M. Lipsius. Il fallut attendre près de dix ans avant qu'elles soulevassent les discussions auxquelles elles semblaient devoir prêter dès la première heure.

M. A. Harnack eut le mérite de comprendre le premier l'importance des thèses de M. Lipsius. Il débuta, en 1873, dans cette carrière d'historien qu'il devait illustrer, par une

1) *Adversus haereses*, lib. I, 22-27.

2) Apologia I, 26 (70, c) : Ἔστι δὲ ἡμῖν καὶ σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων συντεταγμένον.

étude directement inspirée de l'ouvrage du savant professeur d'Iéna[1].

Le titre qu'il donna à son travail n'en marquait pas exactement le but et pouvait tromper. L'auteur ne s'y propose nullement de reprendre pour son compte l'étude faite par son distingué prédécesseur. Il n'en retient qu'un point particulier qu'il veut soumettre à un examen approfondi. C'est seulement la quatrième et dernière thèse de M. Lipsius qu'il entend discuter. Serait-il vrai qu'Irénée et Hippolyte ont utilisé le traité perdu de Justin Martyr *Contre toutes les hérésies*? Les débris s'en trouveraient-ils dans le *Catalogue* du premier et dans le traité du second restauré à l'aide d'Épiphane, de Philaster, de Pseudo-Tertullien? Quelle trouvaille si elle se confirmait! Avec Justin, on toucherait aux premières origines du gnosticisme chrétien. Il serait presque superflu de regretter la perte des écrits de Basilide, de Valentin, de Marcion. La découverte de Lipsius rehausserait singulièrement la valeur historique des renseignements d'Irénée et d'Hippolyte. Voilà ce que comprit d'emblée le jeune critique, révélant ainsi cet instinct de divination historique si sûr qui a fait de lui un maître illustre. Qu'il ait porté toute son attention sur ce qui pouvait ne paraître qu'un détail de critique purement littéraire, est déjà significatif. C'était le signe qu'un changement profond allait se produire dans l'étude du gnosticisme. La critique des sources prenait possession de ce domaine comme de tous les autres.

Les vues que M. Harnack développe dans ce travail ont alimenté en bonne partie les discussions que nous résumons dans ce chapitre. Il convient de les relever.

Avant d'examiner la thèse de M. Lipsius, notre auteur se demande s'il n'est pas possible de se faire, d'après Justin Martyr lui-même, une idée claire de son traité perdu. Dans ce but, il passe minutieusement en revue tous les passages

1) *Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus*, Inaugural-Dissertation, Leipzig, 1873.

de la première *Apologie* et du *Dialogue avec Tryphon* dans lesquels il est question des gnostiques et de leurs doctrines. Les renseignements qu'ils donnent sont maigres, mais ce que l'on remarque partout, c'est que Justin énumère les sectes gnostiques qu'il connaît dans un ordre particulier. Simon le Magicien, Ménandre, Marcion, Valentin, Basilide, Satornil, voilà la série. On remarquera la place assignée ici à Marcion. Cet ordre de succession des premières hérésies chrétiennes a, sous la plume de Justin, quelque chose de stéréotypé. Il est identique dans le *Dialogue* et dans l'*Apologie*. M. Harnack conclut de ce fait que Justin ne fait que reproduire dans les écrits que nous possédons l'ordre même qu'il avait adopté dans son traité. Nous aurions ainsi dans la série que nous donnent l'*Apologie* et le *Dialogue* le squelette ou le plan du traité perdu.

Ce qui rend fort plausible l'hypothèse de M. Harnack, c'est qu'Hégésippe, dans un fragment de ses mémoires conservé par Eusèbe, donne une liste des hérésies de son temps qui coïncide d'une manière frappante avec celle de Justin Martyr[1]. Où donc l'historiographe chrétien l'aurait-il trouvée si ce n'est précisément dans le traité perdu de Justin?

Notre auteur se sent maintenant en mesure d'examiner, avec une entière indépendance, la thèse de M. Lipsius. Celui-ci prétend qu'Irénée a utilisé, dans son *Catalogue*, le traité perdu de Justin. C'est ce que l'examen critique du *Catalogue* lui semble démontrer. M. Harnack trouve insuffisantes les raisons que donne Lipsius. Il conclut nettement à l'impossibilité de prouver par le seul examen du *Catalogue* qu'Irénée a fait usage du traité de Justin. Toute cette partie de son travail est fort remarquable. Les critiques portent juste et à fond.

Que faire maintenant que les fondements mêmes de l'hypothèse de M. Lipsius sont ébranlés? Faut-il l'abandonner? M. Harnack s'en garde bien, car il estime qu'il est en mesure

1) *H. E.*, IV, 22, 5.

de lui donner une base bien plus solide. N'a-t-il pas cet avantage sur Lipsius qu'il possède une notion précise du traité de Justin? Il semble donc qu'il lui sera plus facile et de prouver qu'Irénée en a fait usage dans son *Catalogue* et de marquer dans quelle mesure il a utilisé Justin. Nous ne pouvons reproduire en détail l'ingénieuse démonstration de M. Harnack. Il suffira de signaler la plus grosse difficulté qu'il ait eu à écarter. Le *Catalogue* d'Irénée et le traité de Justin, tel que notre auteur le conçoit, ne s'accordent pas sur l'ordre de succession des hérésies. Comment expliquer alors cette différence essentielle s'il est vrai qu'Irénée a incorporé, en bonne partie, le traité de Justin dans son *Catalogue*? On sait que M. Harnack se joue, avec une virtuosité incomparable, d'obstacles qui arrêteraient tout autre que lui. On trouvera, dans cette partie de son travail, un remarquable exemple de ce talent. Mais si l'auteur force l'admiration du lecteur par les ressources de l'érudition la plus ingénieuse, il ne saurait prétendre à emporter sa conviction.

M. Harnack croyait, de bonne foi, compléter Lipsius en le corrigeant sur un point capital. Il ne doutait pas qu'il n'eût affermi et même établi l'hypothèse de ce savant. En réalité, il l'avait compromise. M. Harnack lui-même avait montré de façon décisive combien fragile était la base sur laquelle Lipsius la faisait reposer. Combien plus précaire ne devait-elle pas apparaître, lorsqu'on prétendait, comme lui, la fonder sur un ensemble de déductions trop ingénieuses pour ne pas être suspectes! La hardiesse même des vues du jeune critique devait forcément éveiller le doute. C'est ainsi que, contrairement à ses intentions, M. Harnack avait affaibli l'hypothèse de M. Lipsius et diminué les chances qu'elle pouvait avoir de s'imposer. La suite même des discussions dont elle allait être l'objet devait rendre toujours plus évident un résultat que le jeune théologien de Leipzig était alors loin de prévoir.

M. Harnack avait eu le grand mérite de comprendre l'importance des vues que Lipsius avait émises dans son étude

sur Épiphane. Il en saisissait si bien la portée qu'il ne lui suffisait pas d'en avoir discuté à fond l'une des plus intéressantes. Il fallait les soumettre toutes à une étude approfondie et instituer une revision détaillée des thèses de Lipsius. C'est ce qu'il fit dans un remarquable travail qu'il publia l'année suivante[1].

M. Harnack accepte, sauf des réserves de détail, la première de ces thèses. Il déclare que, dans son opinion, on doit considérer comme acquis que Pseudo-Tertullien, Philaster et Épiphane ont, chacun pour son compte, fait usage pour la première période de l'histoire du gnosticisme chrétien d'une source commune.

Il affirme ensuite à son tour, que cette source n'est autre que le traité d'Hippolyte *Contre toutes les hérésies*. Ce qui ajoute au poids de cette affirmation, c'est qu'elle repose sur une étude tout à fait personnelle, indépendante de celle de Lipsius. Dans ces conditions, on doit considérer comme établi que ce traité d'Hippolyte, que mentionnent déjà les *Philosophumena*[2] et que Photius a lu, dont il dit expressément qu'il contenait trente-deux notices d'hérésies dont la première était celle de Dosithée et la dernière celle de Noëtus, était bien la source commune utilisée par nos trois héréséologues. En fait, l'identification proposée par M. Lipsius, confirmée par M. Harnack est maintenant généralement adoptée. C'est à titre de résultat acquis que les manuels et les encyclopédies l'enregistrent[3].

Ce n'est pas que l'hypothèse de M. Lipsius soit élevée au-dessus de toute objection. Il y en a une, en particulier, qui ne laisse pas d'être embarrassante. M. Harnack a soin de la signaler et de la discuter. Il est entendu qu'Hippolyte est

1) Harnack, *Zur Quellenkritik des Gnosticismus*, dans la *Zeitschrift für die historische Theologie*, 1874, vol. XLIV, p. 143-226.

2) *Philosophumena*, lib. 1, prooemium, l. 15-20. Duncker et Schneidewin.

3) Batiffol, *Ancienne littérature chrét.* I, p. 150, 156, 303. Manuel de G. Krüger; *Litteraturgeschichte* de Harnack; *Dictionary of christian biography*.

l'auteur des *Philosophumena*. S'il en est ainsi, on a de la peine à concevoir qu'il puisse être également l'auteur du traité qu'on lui attribue, du moins de ce traité tel que la critique le reconstitue à l'aide de nos trois héréséologues. Les différences entre ces deux écrits sont considérables et semblent exclure l'idée que le même homme en soit l'auteur. M. Harnack s'efforce de montrer que ces différences qu'il reconnait sont conciliables avec l'hypothèse de l'identité d'auteur. Elles s'expliqueraient par le long intervalle de temps qui sépare le traité et les *Philosophumena*. On verra, dans la suite de notre travail, qu'il est possible de préciser encore les explications de notre auteur. Jusqu'ici nos deux critiques sont d'accord sauf sur des détails. Pour le reste, M. Harnack se sépare nettement de Lipsius. Il ne pense pas qu'Hippolyte ait écrit son traité en Asie-Mineure ni même qu'il ait rencontré Irénée dans cette province. D'après lui, c'est à Rome que le futur auteur des *Philosophumena* a composé son opuscule contre les hérésies. Il estime aussi que M. Lipsius fait remonter cet écrit trop haut. C'est au début de l'épiscopat de Zéphyrin qu'il faut le placer.

Le point sur lequel le désaccord est le plus marqué, c'est celui de savoir quelles ont été les sources utilisées par Hippolyte. Tout le monde peut constater qu'il y a de notables ressemblances entre son traité et le *Catalogue* d'Irénée. Il s'agit de les expliquer. Hippolyte aurait-il fait usage pour son traité du grand ouvrage de l'évêque de Lyon? M. Lipsius ne le pense pas; il voit de trop fortes raisons qui s'opposent à cette hypothèse. Il lui semble préférable d'expliquer les ressemblances entre Hippolyte et Irénée par le fait que l'un et l'autre se sont servis d'une source commune. Cette source, c'est le traité perdu de Justin Martyr.

Cette explication, M. Harnack ne saurait l'accepter. Il a pour l'écarter d'emblée une raison qui lui paraît dirimante par elle-même. On se souvient que, d'après lui, Justin suivait, dans son traité, un ordre de succession des hérésies notablement différent de celui d'Irénée. Il n'en soutenait pas moins

que le *Catalogue* de celui-ci est fait en bonne partie du traité de Justin. Or s'il est vrai que de son côté, Hippolyte a emprunté largement à ce même écrit, comment persisterait-on à soutenir avec M. Harnack que Justin classait les hérésies dans un ordre qui n'est pas celui du *Catalogue* d'Irénée puisque sur ce point Hippolyte s'accorde avec Irénée? N'est-il pas évident que l'ordre adopté et par l'un et par l'autre a dû être celui de l'écrit qu'ils ont tous deux utilisé? M. Harnack le voit fort bien et, comme il croit son hypothèse solidement établie, inattaquable même, il conclut qu'Hippolyte ne doit rien à Justin. Il ne lui reste alors d'autre moyen d'expliquer les ressemblances qui existent entre le traité d'Hippolyte et le *Catalogue* d'Irénée qu'en supposant que le premier a eu le grand ouvrage de celui-ci sous les yeux, au temps même où il écrivait pour la première fois contre les hérésies. Il défend cette hypothèse avec une grande abondance d'arguments. C'est ainsi qu'il croit en trouver la confirmation jusque dans les termes ambigus par lesquels Photius marque, à propos du traité d'Hippolyte, les rapports de celui-ci avec Irénée. Un des arguments les plus frappants qu'il fait valoir en faveur de son point de vue, c'est le fait que l'on retrouve chez Hippolyte l'erreur qu'Irénée commet dans son livre au sujet de Colarbassus. N'est-ce pas une indication claire qu'Hippolyte a eu le livre d'Irénée sous les yeux?

C'était un grand succès pour M. Lipsius de voir les plus importantes des thèses qu'il avait émises neuf ans auparavant et qui avaient passé presque inaperçues hautement adoptées par un critique aussi pénétrant et aussi indépendant que l'auteur de l'article que nous venons d'analyser. L'opinion compétente ne pouvait plus rester indifférente. La discussion était ouverte.

Personne ne prêta une attention plus sérieuse aux observations de M. Harnack que Lipsius lui-même. En 1875, il publie un nouveau volume sur « Les sources de l'histoire première de l'hérésie »[1]. C'est une étude détaillée et appro-

1) *Die Quellen der aeltesten Ketzergeschichte*, Leipzig, 1875.

fondie des vues émises par M. Harnack. Tous les chapitres en sont instructifs et intéressants, mais ils n'ont pas tous la même importance. Il nous suffira d'analyser ceux qui éclairent la discussion maintenant engagée entre nos deux éminents critiques.

Dans les deux premiers chapitres de son étude, M. Lipsius examine les vues de M. Harnack sur le traité perdu de Justin Martyr. Dans les chapitres V et VI, il donne son sentiment sur celles que son critique émet dans la *Zeitschrift für die historische Theologie*. Il nous dit dans quelle mesure il maintient ou modifie ses thèses premières.

On conçoit que la brillante reconstruction du traité perdu de Justin que propose M. Harnack paraisse fragile à un critique comme M. Lipsius. Il soumet tout d'abord à un minutieux examen le plan que celui-ci attribue au traité de Justin et qu'il croit pouvoir déduire de l'*Apologie* et du *Dialogue avec Tryphon*. La série des hérésies qui y sont mentionnées, identiques dans ces deux écrits, aurait constitué l'ossature du traité perdu. On se souvient que M. Harnack faisait grand état du fait que le nom de Marcion occupait, dans cette liste, la troisième place, immédiatement après Ménandre. C'était, d'après lui, ce qu'il y avait de plus caractéristique dans l'ordre des hérésies adopté par Justin. Il est vrai que, dans la liste du *Dialogue avec Tryphon*, figure, à la place de Marcion, le nom de Marcus, le célèbre disciple de Valentin[1]. C'est du moins ce qu'implique le texte. Les hérésies y sont désignées par les noms collectifs dérivés du nom du fondateur de la secte. A la troisième place, on lit Μαρκιανοί, qui est proprement le substantif collectif de Μάρκος. M. Harnack s'ingénie à démontrer que ce pluriel est l'équivalent de Μαρκιανισταί, le vrai collectif de Μαρκίων. A l'appui de cette opinion, il rappelle que, dans la liste d'Hégésippe, se trouve précisément Μαρκιανισταί, à la troisième place, après Ménandre. M. Lipsius conteste, non sans raison, cette interprétation et pour prou-

1) *Dialogue*, ch. LXXX, édit. Otto.

ver que Μαρκιανοί signifie bien les disciples de Marcus et, en conséquence que c'est ce personnage qui figure, à la troisième place, dans la liste du *Dialogue*, il rappelle, à son tour, une liste d'hérésies tirée des *Constitutions apostoliques*[1]. Dans cette liste, Marcus occupe précisément la troisième place. Du coup l'ingénieuse interprétation de M. Harnack devient sujette à caution. Il serait bien téméraire d'affirmer que le nom de Marcion figurait certainement au troisième rang dans la série des hérétiques mentionnés dans le traité de Justin.

Ces critiques de détail ne laissent pas d'ébranler l'hypothèse même de M. Harnack. Elles enlèvent à sa brillante tentative de reconstruction une partie de son prestige. Ce que M. Lipsius croit devoir accorder à M. Harnack, c'est qu'il a pu exister quelque part une liste d'hérésies comme celle qu'il attribue à Justin. Hégésippe et l'auteur des Constitutions apostoliques en auraient fait usage.

Si M. Harnack ne parvient pas à établir sûrement que Justin a suivi le plan qu'il lui prête, il lui est encore plus difficile d'extraire du *Catalogue* d'Irénée le traité même de Justin. C'est ce que démontre M. Lipsius en quelques pages de fine et vigoureuse critique. Au premier abord, M. Harnack éblouit par l'ingéniosité avec laquelle il déduit du *Catalogue* le traité qu'il prétend restaurer. Les objections ne tardent pas, cependant, à se présenter à l'esprit. Notre auteur est obligé de procéder de façon tout arbitraire. Il lui faut écarter telle notice du *Catalogue* ou retrancher tel trait pour faire cadrer ce qui reste avec le traité de Justin tel qu'il se le représente. Puis, lorsqu'on a fait toutes les coupures indispensables, on s'aperçoit qu'il subsiste si peu de chose que l'on se demande si cela peut encore s'appeler le traité de Justin Martyr.

S'il est peut-être illusoire de chercher dans Irénée les *disjecta membra* de ce traité, il l'est à coup sûr de vouloir l'y retrouver tel que M. Harnack le conçoit.

Il est d'autres considérations critiques qui confirment M. Lipsius dans la même conclusion. On sait que le chapitre

1) VI, 6-8.

onzième du 1[er] livre de l'*Adversus haereses* contient un long passage qui rappelle la manière et le style du *Catalogue*. M. Lipsius en avait d'abord conclu que dans ce passage comme dans le *Catalogue*, Irénée s'est servi de la même source et que cette source n'était autre que le traité de Justin. Notre critique soumet cette hypothèse à un nouvel examen. Il n'a pas de peine à établir que l'évêque de Lyon a composé ce passage à l'aide d'un document plus ancien. L'étude des premiers paragraphes du chapitre XI[e] ne laisse aucun doute sur ce point. M. Lipsius croit pouvoir montrer que même dans les autres sections de ce chapitre et dans les premières du chapitre XII, on discerne des vestiges de cet ancien document. Il nous paraît fondé dans ses conjectures. Toute la question est de savoir si ce document est aussi celui dont Irénée s'est servi pour le *Catalogue*. M. Lipsius le pense; nous inclinons à croire qu'il a raison. Mais alors, comme le démontre notre critique, il faut renoncer à l'hypothèse d'après laquelle le document dont Irénée s'est servi serait le traité perdu de Justin. En résumé, il est très difficile de dire ce qu'est l'écrit dont a été fait en bonne partie le *Catalogue*. Il est illusoire de vouloir prouver qu'il est de Justin et d'essayer de l'extraire du *Catalogue*.

Nous nous sommes borné à donner un aperçu de l'argumentation de notre critique. Il est regrettable qu'il l'ait dispersée et morcelée en deux chapitres. Cette erreur de forme a singulièrement nui à l'effet qu'aurait dû produire une aussi pénétrante critique.

Les conclusions auxquelles est arrivé M. Lipsius témoignent d'une véritable désillusion. On comprend sans peine qu'il soit devenu sceptique. Il a commencé par émettre l'hypothèse qu'Irénée a utilisé pour son *Catalogue* le traité perdu de Justin. M. Harnack, venu ensuite, expose l'insuffisance des raisons sur lesquelles s'appuie cette hypothèse. M. Lipsius se rend compte de la justesse des critiques qu'on lui fait. D'autre part, lorsqu'à son tour M. Harnack reprend la même hypothèse en prétendant la fonder sur des raisons plus pro-

bantes, celles-ci ne suffisent pas pour emporter la conviction de M. Lipsius. Bien au contraire, elles achèvent de le rendre sensible à tout ce qu'il y a de précaire et même d'illusoire dans l'hypothèse qu'il a été le premier à émettre. M. Harnack en essayant de reconstituer le traité perdu de Justin lui fait toucher du doigt la témérité de l'entreprise. Dès lors, il la juge chimérique et il abandonne sagement sa première hypothèse.

Dans les chapitres V, VI et VII de son livre, M. Lipsius s'explique sur les divergences d'opinion qui subsistent entre lui et M. Harnack malgré leur accord sur les thèses essentielles. Il sait faire les concessions nécessaires. C'est ainsi qu'il reconnaît que son critique a raison de placer la rédaction du traité d'Hippolyte à Rome plutôt qu'en Asie-Mineure.

Il est un dernier point sur lequel nos deux critiques ne parviennent pas à s'entendre. M. Lipsius le discute dans les chapitres que nous venons de mentionner. Il s'agit d'expliquer les notables ressemblances que l'on constate entre le *Catalogue* d'Irénée et le traité restauré d'Hippolyte. M. Harnack les explique en supposant qu'Hippolyte a fait usage de l'*Adversus haereses*. M. Lipsius avait pensé tout d'abord que les deux héréséologues ont utilisé la même source et que c'est ainsi que se sont produites tant de concordances entre les deux écrits. Cette source aurait été le traité perdu de Justin. Cette hypothèse, M. Lipsius se voit obligé, sinon de l'abandonner, du moins de la modifier profondément. Il estime maintenant qu'il est impossible de rien savoir du traité de Justin. Comment alors ce traité serait-il la source commune où ont puisé Irénée et Hippolyte ou du moins comment pourrait-on le savoir?

M. Lipsius se décide donc à soumettre à un nouvel examen toute cette question des rapports entre Irénée et Hippolyte. L'étude qu'il en fait ne laisse plus rien à désirer. Nous en notons les résultats. Notre auteur reconnaît d'une part qu'il n'est pas impossible qu'Hippolyte ait eu entre les mains le grand ouvrage d'Irénée lorsqu'il composait son traité. Il

accorde que certains détails donnés par celui-ci, notamment ce qui touche Colarbassus et Tatien semblent avoir été directement empruntés à Irénée. D'autre part, il ne reste pas moins sensible à la force des objections que l'on peut faire valoir contre l'hypothèse de M. Harnack. Il ne peut donc se résoudre à expliquer, avec celui-ci, les concordances que l'on constate entre les deux héréséologues par l'usage qu'Hippolyte aurait fait de l'*Adversus haereses*. Il les passe minutieusement en revue; il précise, délimite exactement les analogies et il conclut que la meilleure explication est de supposer que les deux auteurs ont utilisé une commune source. Quelle est-elle? Nous l'avons vu, M. Lipsius ne peut plus supposer que ce soit le traité perdu de Justin. Ne serait-ce pas ce document inconnu dont Irénée a fait usage, d'après notre auteur, pour composer et les chapitres XI-XII de son livre premier et le *Catalogue*? Notre auteur incline fortement à le croire et c'est dans ce sens, qu'il corrige son hypothèse première. On verra dans la suite si, amendée de la sorte, elle devient plus probante.

La discussion se trouvait momentanément épuisée. On pouvait considérer comme acquis à la science historique les points sur lesquels deux critiques comme MM. Lipsius et Harnack s'accordaient. Pour le reste, il n'y avait de clair que l'extrême difficulté d'arriver à des résultats propres à s'imposer. Aussi, pendant plusieurs années, on ne vit personne tenter de rouvrir la discussion [1].

Enfin, en 1884, M. Hilgenfeld descend dans la lice. Il publie son grand ouvrage sur l'histoire de l'hérésie aux premiers siècles [2]. Il voyait parfaitement que les études de Lipsius et de Harnack entraînaient une transformation complète des méthodes à appliquer à l'histoire première du gnosti-

1) Voir, cependant, un article de M. Ludemann dans la *Literarisches Centralblatt*, 1876, n° 11; la *Zeitschrift fur wissenschaft. Theologie*, 1880, les articles de Lipsius sur Irénée et Valentin dans *Dictionary of christian Biography*.

2) *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums urkundlich dargestellt*, Leipzig, 1884.

cisme. Celle-ci devait être faite strictement d'après les documents. C'est à ce point de vue qu'il écrivit son livre. L'entreprise était peut-être prématurée. L'opinion critique n'était pas encore bien fixée sur la valeur historique des documents qu'il s'agissait de mettre en œuvre. Quoi qu'il en fût, M. Hilgenfeld partait d'un point de vue juste et nouveau. Son livre mérite une place à part.

L'éloge de l'ouvrage de M. Hilgenfeld n'est pas à faire. Il a rendu un immense service et largement contribué au progrès de nos études. Les analyses des divers écrits gnostiques sont faites avec une exactitude et une précision irréprochables. L'auteur excelle à faire bien connaître les documents et, dans les descriptions qu'il en fait, déploie un réel talent d'écrivain.

Un trait caractéristique de notre critique, c'est sa prédilection ou, si l'on veut, son faible pour les hypothèses hardies et parfois aventureuses. Dès que l'une de ces brillantes conjectures apparaît à l'horizon, on voit M. Hilgenfeld lui faire le plus cordial accueil. Plus elle paraît téméraire et originale, plus il marque de plaisir à l'enregistrer et le plus souvent à l'adopter. M. Hilgenfeld est le moins méfiant des hommes. M. Lipsius est un sceptique à côté de lui. Dès lors il n'est pas surprenant que les nouvelles hypothèses relatives à l'histoire première du gnosticisme aient trouvé grâce aux yeux de notre historien. De plus timides que lui les ont acceptées. Lui-même va plus loin, et lorsque, à son tour, il se prononce sur les points restés en suspens, il n'hésite pas et en général les tranche dans le sens le plus hardi.

Puisque notre auteur se propose d'écrire une histoire documentaire de l'hérésie première, il lui est indispensable d'avoir une opinion précise sur la valeur et du traité perdu de Justin et de celui d'Hippolyte. Faut-il les considérer comme des sources de premier ordre, les poser comme fondement de l'édifice qu'on se propose de construire? Faut-il adopter l'un et ignorer l'autre? Question capitale pour l'historien du gnosticisme chrétien.

Tout d'abord que pense M. Hilgenfeld du traité perdu de Justin Martyr? Il estime qu'il est presque aisé de le reconstituer pour l'essentiel. Il est fort éloigné du scepticisme dont témoignent les dernières conclusions de M. Lipsius. A son avis, celui-ci a eu tort d'abandonner l'hypothèse dont il avait été l'auteur. M. Hilgenfeld n'hésite pas à prendre parti pour Lipsius de l'étude de 1863 contre Lipsius du volume de 1875. Il ne s'est pas laissé ébranler par cette fine et vigoureuse critique qui semblait avoir réduit à néant tout espoir de ressusciter le traité perdu de Justin. Tout ce qu'il en a retenu, ce sont certaines observations de détail qui lui servent à modifier quelque peu l'hypothèse qu'il adopte. M. Harnack l'a séduit. Il estime que l'ingénieux critique de Lipsius a réussi à reconstituer le traité perdu dans ses grandes lignes et même dans son contenu essentiel. Il n'y a qu'à amender ici et là ce projet de reconstruction. Ainsi M. Lipsius a raison de ne pas admettre l'exégèse des passages de Justin que propose M. Harnack. Il n'est nullement prouvé, comme le croit celui-ci, que le nom de Marcion figurait au troisième rang dans la liste des hérésies énumérées et décrites par Justin.

Notre historien entreprend à son tour de nous rendre le traité de Justin. Il en discerne partout les traces et parfois les débris. D'après lui, cet écrit a été la source principale où Irénée, Hippolyte et Tertullien ont puisé leurs renseignements sur les premiers gnostiques. De Justin dérive la plus grande partie du *Catalogue* d'Irénée et du chapitre onzième du I[er] livre. On se souvient que M. Lipsius, tout en reconnaissant que ces parties de l'*Adversus haereses* ont été composées à l'aide d'un document plus ancien, estimait qu'il était impossible de démontrer que ce document fût le traité de Justin. Il croyait avoir les raisons les plus sérieuses pour ne pas lui attribuer ce document. M. Hilgenfeld se contente de déclarer que l'opinion de Lipsius n'est pas fondée. Puis, avec une inaltérable sérénité, il procède à faire, dans le *Catalogue*, le triage de tout ce qui revient à Justin. Il n'a forcément, pour le guider dans ce travail, que des impressions subjectives, ou,

si l'on veut, une sorte d'instinct divinatoire. En la circonstance, c'est le seul critère dont dispose le critique. C'est précisément ce qui avait éveillé les soupçons de M. Lipsius. Il avait compris que, dans ces conditions, toute tentative de restauration du traité perdu ne pouvait être qu'arbitraire. Dès lors quelle confiance méritait une hypothèse qui reposait sur un fondement aussi précaire? Ce sont là scrupules qui ne touchent pas M. Hilgenfeld.

Voilà comment notre historien arrive à retrouver Justin partout. Il lui paraît évident qu'Irénée, Hippolyte, Tertullien procèdent, en dernière analyse, de l'introuvable traité. Celui-ci devient, dans son système, une sorte de source occulte dont on sent la présence dans tous les documents que nous possédons de l'histoire première du gnosticisme. Justin prête ainsi son autorité de contemporain des fondateurs des grandes hérésies aux traditions et aux renseignements que nous tenons des premiers héréséologues ecclésiastiques. A son insu, M. Hilgenfeld se fait conservateur. Grâce à lui, on a l'illusion que l'histoire traditionnelle du gnosticisme au IIe siècle repose sur une base solide.

L'autre fondement de cette histoire a été, sûrement, le traité d'Hippolyte. D'une manière générale, notre auteur s'accorde avec M. Lipsius dans l'idée qu'il se fait de cet écrit. Pour maint détail relatif à la restauration de ce traité, il donne raison à M. Harnack. Notre critique se montre plus indépendant lorsqu'il se prononce sur les sources qu'Hippolyte aurait, à son avis, utilisées. Le traité de Justin a été la principale; il constitue ce qu'on peut appeler le gros œuvre de l'écrit d'Hippolyte. Justin forme si bien le fond et la matière du traité de son successeur que celui-ci n'a eu guère qu'à compléter sa source par les notices d'hérésies qui n'existaient pas encore au temps où le Martyr l'avait composée. En même temps qu'Hippolyte faisait usage de Justin, il compulsait Irénée. M. Hilgenfeld soutient avec Harnack qu'il a eu entre les mains l'*Adversus haereses*. Notre critique demande comment Hippolyte aurait négligé, encore moins ignoré cet

ouvrage. Il ne se dit pas que si nous connaissions les circonstances dans lesquelles Hippolyte a rédigé son traité, nous découvririons peut-être la raison d'un fait assurément étrange. Il ne nous explique pas, d'autre part, comment il se fait qu'Hippolyte exploite, dans une si faible mesure, l'*Adversus haereses*, s'il l'a eu sous les yeux pendant qu'il composait son traité « Contre toutes les hérésies », tandis que lorsque ce même Hippolyte écrit trente ans après les *Philosophumena*, il y cite de longs fragments du grand ouvrage de son ancien maître.

Ainsi M. Hilgenfeld estime que les nouvelles hypothèses, même les plus hardies, sont bien établies. Il en fait lui-même le fondement de son histoire du gnosticisme au IIe siècle. Notre critique est décidément optimiste.

(*A suivre.*)

EUGÈNE DE FAYE.

BULLETIN

DES

RELIGIONS DE L'INDE

HINDOUISME

(Suite)[1]

Tous les livres dont se compose la littérature que nous venons de passer en revue s'attribuent une antiquité fictive; une portion, les Tantras, se prétend révélée. Bien que sectaires, en comparaison des disciplines strictement brahmaniques, ils constituent à l'hindouisme une sorte de fond commun. Au moment de les quitter, et avant de passer aux sectes particulières et aux données, parfois très vieilles, du folklore contemporain, il me reste à signaler quelques publications qui appartiennent, elles aussi, à ce fond commun, et un certain nombre de travaux qui s'y rapportent plus ou moins directement.

Toute la philosophie religieuse de l'hindouisme orthodoxe est résumée et ingénieusement mise en action dans le drame allégorique de Krishnamiçra, le *Prabodhacandrodaya*, ou « lever de la lune de la (vraie) intelligence ». De cette œuvre singulière (fin du XIe siècle), dont les éditions antérieures sont devenues rares, nous devons au pandit Vâsudevaçarman Pansçikara une édition nouvelle, modeste mais soignée, où le texte est accompagné des commentaires de Nândillagopa (commencement du XVIe siècle) et de Râmadâsa[2]. — De même les maximes de la sagesse pratique, de la morale utilitaire et mondaine ont été développées dans les apologues et dans les contes. Nous avons déjà vu que

1) Voir la livraison précédente, p. 207.

2) *Çrîmat Krishnamiçrayatipranîtam Prabodhacandrodayam, Candrikâvyâkhyâ-Prakâçâkhyavyâkhyâbhyâm sahitam*. Bombay, Nirnayasâgara Press, 1898.

les bouddhistes et les jainas ont fait un instrument de propagande de ces fictions, en y imprimant leur cachet spécial ; d'autres sont restées brahmaniques ou simplement hindoues et, comme les précédentes, forment des recueils dont le contenu, encadré dans un récit principal, va, par des degrés divers, de la moralité édifiante jusqu'au conte grivois ou licencieux. Je n'ai pas vu la traduction que M. R. Schmidt a faite de l'un de ces recueils, le *Pancatantra*[1] ; mais je donne en note[2] toute une série de publications du même auteur sur la *Çukasaptati* (« les soixante et dix (contes) du perroquet »), qui constituent peut-être un hommage un peu long à ce très médiocre recueil, uniquement intéressant par sa vaste ramification en dehors de l'Inde. — Une autre collection, « Les vingt-cinq contes du vampire », a été traduite par M. V. Bettei, avec d'abondantes informations bibliographiques et littéraires[3]. — Une autre encore, de dimensions beaucoup plus considérables, qui date de la première moitié du XIe siècle, mais, par sa source, remonte

1) Richard Schmidt : *Das Pancatantra (textus ornatior). Eine altindische Märchensammlung zum erstenmale übersetzt. I. Theil.* Leipzig, 1901. — Je n'ai pas vu non plus sa traduction du *Kâmasûtra* : *Vâtsyâyana. Das Kâmasûtram. Die indische Ars amatoria*, nebst dem vollständigen Commentare (Jayamangalâ) des Yaçodhara. Aus dem Sanskrit übersetzt und herausgegeben. 2e édition, Leipzig, 1900. — Je me suis déjà exprimé ici même (t. XXVII (1893), p. 282) sur ce livre, qui est immonde surtout dans ses appendices. Le volume de M. Schmidt est le premier d'une série qui doit comprendre l'ensemble de la littérature érotique. Le premier volume ayant eu une 2e édition avant l'année révolue, il est à prévoir que le succès ne fera pas défaut à cette œuvre pimentée.

2) *Vier Erzählungen aus der Çukasaptati, sanskrit und deutsch.* Kiel, 1890. — *Die Çukasaptati. Textus simplicior. Herausgegeben.* Leipzig, 1893 (est le no 1 du t. X des *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*). — *Die Çukasaptati (Textus simplicior), aus dem Sanskrit übersetzt.* Kiel, 1894. — *Der Textus ornatior der Çukasaptati, Ein Beitrag zur Märchenkunde.* Stuttgart, 1896. — *Die Marâthî-Uebersetzung der Çukasaptati. Marâthî und deutsch.* Leipzig, 1897 (est le no 4 du t. X des *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*). — *Der Textus ornatior der Çukasaptati, kritisch herausgegeben* ; dans les *Abhandlungen* (philos.-hist.) de l'Académie de Munich, t. XXI, p. 317. — *Die Çukasaptati (Textus ornatior). Aus dem Sanskrit uebersetzt.* Stuttgart, 1899. — *Der Textus simplicior der Çukasaptati in der Recension der Handschrift A* ; dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, LIV (1900), p. 515.

3) V. Bettei : *Vetâlapañcavimçatikâ. Il venticinquenovelle d'un vampiro.* Un *Studio* preliminaire a paru dans le *Giornale* de la Société asiatique italienne, VII, 1894 ; la traduction a été commencée dans les *Studi italiani di filologia indo-iranica*, I, 1897. Je n'ai pas vu la suite.

bien plus haut, jusqu'à la vieille *Brihatkathâ* pracrite de Gunâdhya, dont elle est, comme son frère jumeau, le *Kathâsaritsâgara*, une traduction abrégée, la *Brihatkathâmañjarî*, ou « abrégé de la grande narration », du kashmirien Kshemendra, vient d'être publiée dans le *Kâvyamâlâ* de Bombay[1]. — Tous ces contes ont beaucoup voyagé, à l'Est et à l'Ouest, et nous les retrouverons en partie plus loin, dans l'Archipel. Mais l'Inde n'a pas été si riche de son propre fonds qu'elle n'ait aussi emprunté du dehors. Le recueil du kashmirien Çrivara (XV[e] siècle), le *Kathâkautukam* ou « Histoires délectables », depuis longtemps signalé par Bühler et par Weber, et sur lequel ont aussi travaillé MM. Schmidt[2] et Simon[3], est traduit du persan ; il est également en cours de publication dans la *Kâvyamâlâ*[4].

Nous passons sur le terrain des coutumes et pratiques religieuses avec M. Allen, qui décrit, aussi bien que le permettent les données confuses des textes, les rites du *Vatasâvitrivrata*, d'après le *Caturvargacintâmani* de Hemâdri (seconde moitié du XIII[e] siècle) et le *Vratârka* de Bhatta Çankara, qui est de 1678[5]. Les deux textes rapportent l'observance à la touchante histoire racontée au III[e] livre du Mahâbhârata (v. 16620-16918), où Sâvitrî, l'épouse dévouée, arrache son mari aux mains de Yama, le dieu de la Mort. Le poème nous parle en effet, et même avec insistance, des observances que s'est imposées Sâvitrî, mais il ne fait pas la moindre allusion à ce *vatasâvitrivrata*, qui paraît être inconnu au vieux rituel, et qui, très probablement, n'avait d'abord rien de commun avec l'ancienne légende[6]. Comme l'a fort bien vu M. Allen, il y a là les restes d'un culte populaire rendu par les femmes à l'arbre vata,

1) *Kâçmîrikamahâkavi çrîKshemendraviracitâ Brihatkathâmañjarî.*

2) R. Schmidt : *Das Kathâkautukam des Çrîvara verglichen mit Dshâmi's Jusuf und Zuleikha*, Kiel, 1893.

3) R. Simon : *Die Geschichte von Joseph in persisch-indischem Gewandt ; sanskrit und deutsch*, Kiel, 1898.

4) *Pandita çrîvaraviracitam Kathâkautukam*, 1901.

5) Albert Henry Allen : *The Vata-sâvitrî-vrata, according to Hemâdri and the Vratârka* ; dans le *Journal* de la Société orientale américaine, XXI (1900), p. 53.

6) Par contre c'est bien d'un récit du vieux poème, celui du matricide de Paraçurâma, que provient, en dernière instance, la *Paria Legende* de Goethe. Longtemps on s'était trompé sur les sources immédiates ; M. Th. Zachariae vient d'en compléter la filière (*Zu Goethes Parialegende* ; dans la *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde in Berlin*, 1901, 2. Heft). Ce sont : le *Voyage de Sonnerat* (1782) et, pour un dernier détail, le *Bagavadam* (1788) ; la source même de Sonnerat doit avoir été un recueil tamoule qu'on ne peut plus préciser, mais auquel on connaît du moins un analogue.

le figuier indien, culte que les brahmanes ont bien voulu adopter, mais non sans l'habiller à leur façon. C'est un exemple de leurs procédés pour ne pas vieillir. — M. Hopkins a étudié une autre pratique plus célèbre, celle du *dharna*, qui consiste à se faire rendre justice ou ce qu'on regarde comme tel, sous menace de suicide[1]. Le dharna est faiblement attesté dans les Codes, mais l'épopée y fait des allusions fréquentes; dans le Râmâyana, il est réservé aux brahmanes, avec défense d'y recourir contre le roi. L'étude, très poussée quant à ces textes, aurait pu être mieux fournie d'exemples pris dans le reste de la littérature tant ancienne que moderne; l'auteur ne dit rien, par exemple, de la coutume chez les *cârans* et *bhats* radjepouts, ni des pratiques fort semblables employées par les *aghoris* et autres faquirs pour extorquer l'aumône. Par contre la digression sur le suicide religieux en général eût été supprimée sans inconvénient : dans les limites de l'article, elle devait forcément être incomplète; il n'y est pas dit un mot de la mort par la faim chez les jainas, qui a été longtemps de règle pour leurs saints.

Bien autrement célèbre et de vaste conséquence est l'ensemble de coutumes constituant la caste, dont on a pu dire qu'elle était l'Inde même. Les articles de M. Senart sur cette institution, dont j'ai parlé ici même[2], au moment où ils paraissaient dans la *Revue des Deux-Mondes*, ont été réunis depuis en un volume, avec addition des références[3]. Je n'y reviendrai pas, mais je dois dire quelques mots des objections qu'y a faites M. Oldenberg[4]. M. Oldenberg pense, comme M. Senart, que si, par castes on entend des classes, l'institution est immémoriale dans l'Inde, et que les interdictions parfois bizarres qui en sont le nerf remontent bien plus haut encore et ont leurs racines dans ces règles compliquées et impérieuses de pureté et d'impureté, de *connubium* et de commensalité qu'on retrouve presque partout dans les sociétés primitives. Mais il est plus conservateur que lui vis à vis du système officiel de la caste, tel que l'ont formulé les brahmanes. Il pense que ce système, dans sa partie essentielle du moins, a été vrai à une certaine époque, quand les tribus aryennes formaient encore une masse

1) Washburn Hopkins : *On the Hindu Custom of Dying to Redress a Grievance*; dans le *Journal* de la Société orientale américaine, XXI, p. 146.
2) T. XXIX (1894), p. 59.
3) Émile Senart : *Les castes dans l'Inde. Les faits et le système*. Paris, 1896 (fait partie de la *Bibliothèque de vulgarisation* du Musée Guimet).
4) Hermann Oldenberg : *Zur Geschichte des indischen Kastenwesens*; dans la *Zeitschrift* de la Société orientale allemande, LI (1897), p. 267.

compacte et n'avaient pas imposé leur culture à une grande partie de la péninsule. Pour cette époque, il croit à l'unité réelle de ces grandes divisions, unité à la fois externe, vis à vis des autres classes, et interne, quant aux rapports de leurs membres entre eux, et cela, non seulement pour la classe sacerdotale, mais aussi pour les trois autres; sur le modèle de ces quatre classes devenues peu à peu des castes se seraient ensuite formés, par voie de scission, d'autres groupes, les castes mêlées du système. Et par là, la théorie de M. Senart est touchée dans le vif. Nous n'avons pas beaucoup de données positives pour cette époque; mais, en présence de bien des indices, j'ai de la peine à croire à cette unité, même pour les brahmanes, qui n'y sont pas encore arrivés aujourd'hui, après tant de siècles qu'ils y prétendent. Sans doute, ils ne nous ont pas fait la confidence de leurs divisions dans le passé; mais que saurions-nous de celles d'aujourd'hui, si profondes, si nous n'avions pas d'autres témoignages pour cela que celui de leurs écrits? Et je crois encore bien moins à cette unité pour les autres castes officielles. Pour la caste militaire, par exemple, l'analogie de l'ancienne noblesse de notre Occident, avec son caractère international, ne porte pas; elle ne nous donnerait qu'une classe dans la hiérarchie sociale, et la caste des kshatriyas, telle que le système la suppose, n'est pas une classe sociale; elle comprend tous ceux qui portent les armes, les soldats aussi bien que les chefs. Je persiste donc à croire, avec M. Senart, que les grandes castes du système ont toujours été plus ou moins fictives, nous masquant, autrefois comme aujourd'hui, les castes réelles, infiniment nombreuses et diverses.

Presque en même temps que par M. Senart, la question de la caste a été traitée par un Hindou, M. Jogendra Nath Bhattacharya[1], dont le livre a déjà été apprécié ici même et un peu sévèrement peut-être par M. Finot[2]. Sa description des castes lointaines est maigre; mais ce qu'il nous dit de celles du Bengale, son pays, est intéressant et de première main, et l'idée qu'il est arrivé tout seul à se former de l'origine des castes actuelles et du système officiel des çâstras témoigne d'une indépendance d'esprit et d'un coup d'œil historique si rares chez ses compatriotes, qu'elle doit nous faire passer par dessus bien des insuffisances. Il admet bien, ce qui est incontestable, que beaucoup de castes

1) Jogendra Nath Bhattacharya : *Hindu Castes and Sects*. An Exposition of the Origin of the Hindu Caste System and the Bearing of the Sects towards each other and towards other Religious Systems. Calcutta, 1896.

2) T. XXXVIII (1898), p. 197.

modernes se sont formées par voie de scission ; mais, parallèlement à ce courant et en sens contraire, il en découvre un autre, qui a porté vers l'unification ; et celui-ci a été l'œuvre des brahmanes et de leur système officiel, des brahmanes qui, loin de pratiquer la maxime *divide ut imperes*, ont été au contraire de grands unificateurs. Sous une forme hindoue, c'est presque la théorie de M. Senart. La seconde moitié du livre, qui traite des sectes et qui est celle probablement à laquelle l'auteur attachait le plus de prix, en est la partie la plus faible ; elle est écrite dans un esprit uniformément hostile. Non seulement il y marque au fer rouge les sectes décidément immorales, mais il les renvoie toutes dos à dos, comme ne valant pas mieux les unes que les autres. Sa façon, par exemple, d'apprécier le bouddhisme et le reproche qu'il fait au Buddha de n'avoir pas été un vrai philanthrope et, au lieu de fuir le monde, de n'avoir pas fondé plutôt des sociétés de bienfaisance et un corps de pompiers ont quelque chose de saugrenu. Le seul intérêt que cette partie du livre peut avoir pour nous, c'est de nous montrer quel agnosticisme hautain on professe pour les religions du vulgaire dans certaines régions de l'orthodoxie brahmanique. Car M. Bhattacharya était un brahmane strictement orthodoxe et ses ouvrages de jurisprudence sont écrits en défense de la pure doctrine mimamsiste[1].

Le mot pour désigner la caste, *varna*, signifie proprement « couleur », et, comme ils l'ont fait pour beaucoup d'autres choses, il est aussi arrivé aux brahmanes d'assigner à chacune des quatre grandes castes une couleur. M. Johnston a vu là une grande simplification du problème de l'origine des castes[2] ; elles procèdent de quatre races distinctes, blanche, rouge, jaune et noire, qui, par leur mélange, ont formé la population de l'Inde. Il y a pourtant de bonnes observations dans ce singulier mémoire ; car l'auteur est un *Old Indian*, et il a travaillé son sujet. — M. Hopkins a étudié un organisme très voisin de la caste, les corpora-

1) Je ne citerai que ses *Commentaries on the Hindu Law* of Inheritance, Partition, Wills, Adoption, Marriage, Maintenance, Stridhan, Endowment, Castes, and Priests. 2e édition, Calcutta, 1893. Dans cet ouvrage, où le droit religieux tient une grande place et où il prétend exposer la loi, non la juger, il s'efforce de démontrer qu'on n'entend quelque chose aux çâstras qu'à la condition d'y appliquer strictement les règles d'interprétation de la Mîmâmsâ. Dans les polémiques auxquelles a donné lieu le *Age of Consent Bill*, M. Bhattacharya, sans approuver complètement le Bill, a été en somme du côté des progressistes.

2) Charles Johnston : *Caste and Colour in Ancient India* ; dans *Calcutta Review*, octobre 1895, p. 326.

tions professionnelles[1]. Dans un mémoire excellent, il a condensé tout ce qu'apprennent à cet égard les anciens çastras, l'épopée et les incriptions, en le complétant avec ce qu'il a pu constater par lui-même pendant un séjour récent qu'il a fait dans l'Inde. — J'ai déjà signalé ici, dans la section du bouddhisme[2], les données relatives à l'organisation sociale et à l'histoire des castes que M. A. R. Fick à tirées des *Jâtakas* bouddhiques. Ces recherches ont été continuées à peu près dans la même ligne par Mme Rhys Davids[3]. Ses notes, bien classées, qui sont prises dans l'ensemble de la littérature bouddhique et aussi dans quelques livres brahmaniques, se rapportent surtout aux questions d'ordre économique. Par rapport à la chronologie, il y a à faire les mêmes réserves que pour l'ouvrage de M. Fick ; quant à la valeur même des données, que l'auteur, d'ailleurs, ne s'exagère pas trop, l'économiste verra bien ce qu'il en devra faire, en constatant qu'un âne vaut 8, une paire de bœufs 24, un poulain de bonne race 6.000, un beau char 90.000 ; qu'une visite chez le barbier se paie 8 et une journée de tailleur 1.000, et ainsi de suite.

Le P. Dahlmann s'est aussi occupé de l'organisation de cette ancienne société et, à son ordinaire, il a tenu à faire grand. Dans un mémoire[4] où il y a de belles pages et, sans doute, aussi de bonnes choses, mais que je serais bien fâché d'avoir à traduire en français, tant il est farci de phraséologie abstraite et visant à l'effet, il a entrepris de reconstituer pour nous le *Volkstum* de l'Inde antique. Ce *Volkstum*, du moins en ce qu'il a de caractéristique et de propre à l'Inde, se réduit en somme à la caste. A part le fait de leur existence, nous savons en effet peu de chose des autres divisions de cette société. Pour une des plus antiques, celle des *gotras*, ou communautés de brahmanes se réclamant d'un ancêtre commun, nous n'avons guère que des cadres, et ce que nous y voyons de plus clair, c'est que là aussi il entre beaucoup de fiction. Les Bharadvâjas du Sud, par exemple, au teint noir, aux lèvres épaisses et au nez épâté, ne sont évidemment pas les frères par le sang de leurs

1) E. Washburn Hopkins : *Ancient and Modern Hindu Gilds* ; dans *Yale Review*, mai et août 1898.

2) T. XLII (1900), p. 69.

3) Caroline Foley Rhys Davids : *Notes on Early Economic Conditions in Northern India* ; dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1901, p. 859.

4) Joseph Dahlmann S. J. : *Das altindische Volkstum und seine Bedeutung für die Gesellschaftskunde*. Cologne, 1899.

homonymes presque blancs, au profit caucasien du Penjab, et, si nous trouvons des *gotras* mixtes, composés de brahmanes et de non-brahmanes, et que, pour expliquer ce fait en conflit avec la théorie, puisque l'ancêtre commun est un brahmane, on nous dit que les autres castes adoptaient le nom de *gotra* de leur *purohita* brahmane, il va de soi que ceci encore est de la fiction. Toute étude sociale sur le passé de l'Inde, si elle ne doit pas s'encombrer de généralités applicables aussi bien à tel autre pays, est donc ramenée sans cesse à la caste, le seul organisme qui soit à la fois caractéristique de cette société et documenté d'ancienne date. Aussi pouvons-nous, sans faire tort au P. Dahlmann et à son mémoire, nous en tenir à ce qui en est la substance, sa théorie de la caste. Celle-ci, il nous la donne comme la seule explication vraiment organique, en égale opposition avec les théories arbitraires de MM. Senart et Oldenberg. Je n'ai pas à revenir sur ces dernières et laisse maintenant la parole au P. Dahlmann :

« Senart dénature, moyennant une fiction, des classes primordiales et en fait le « quatuor[1] » des *castes* ; Oldenberg les (les classes) considère simplement comme des castes. Tous deux, ensuite, ils cherchent un moyen de passer du « quatuor » du système à la « multiplicité » de la réalité : Senart, en faisant intervenir le mirage de théories brahmaniques ; Oldenberg, en admettant une transition graduelle. Mais, que la formation à quatre membres de la caste moderne n'ait *en soi* absolument rien à faire avec le « quatuor », c'est-à-dire que le quatuor se soit produit sur une tout autre base, et aussitôt tombe la question même de savoir comment la multiplicité du présent peut être conciliée avec le quatuor du passé. Et cette supposition se vérifierait si, dans le « quatuor » des livres de droit, se présentait à nous, non seulement pour l'époque védique, mais aussi pour les temps postérieurs, un régime de classes pleinement développé, et, en tant que tel, n'ayant aucun rapport avec les éléments qui constituent le régime des castes modernes. Au sein de ces classes se serait alors formée et développée l'organisation multiple et diverse des corporations ; et c'est de la multiplicité des *corporations* que se serait dégagée peu à peu la multiplicité des castes, attendu que ce sont précisément les éléments organiques des *corporations* qui, peu à peu dépérissant, c'est-à-dire perdant la mobilité d'un organisme social vivant, se seraient figés en castes. Cette supposition supprimerait toute nécessité de concilier le quatuor de la vieille théorie avec la multiplicité de la

1) *Vierzahl* ; je risque le mot, pour éviter des périphrases.

réalité moderne. Nous évitons ainsi toute espèce de « mélange hybride d'éléments disparates », les vieux groupes restent ce qu'ils étaient : des classes fondées sur la distinction du clergé, de la noblesse, des métiers ; ce qui devient caste est uniquement et exclusivement la corporation ; or, des corporations, il y en avait aussi bien parmi les brahmanes et les kshatriyas que parmi les vaiçyas. Tant que nous ferons naître la formation moderne du mélange de deux facteurs disparates, le produit restera un organisme hybride. Mais si la caste *en soi* provient *immédiatement* des éléments dépérissants des corporations, tout le système se développe quantitativement et qualificativement d'un *seul* facteur social. Ainsi tombe cette théorie hermaphrodite qui dérive le *nombre* et la *variété* des castes modernes de la masse des formations corporatives, mais dérive leur nature, en tant que castes, de la nature des quatre « varnas » ou « castes », cet organisme hybride auquel les corporations auraient fourni l'élément quantitatif et substantiel, et les vieux « varnas », l'élément qualificatif et formatif » (p. 69-70).

Je crois avoir fidèlement traduit ce passage, que j'ai choisi, non pour son air rébarbatif — il y en a de plus entortillés, — mais parce qu'il contient le nœud de la théorie du P. Dahlmann. Je n'y ajouterai que quelques courtes observations. A la mettre en langage plus simple, je ne puis y voir, avec la meilleure volonté du monde, qu'une cote mal taillée entre la thèse de M. Senart et celle de M. Oldenberg. Ou, plutôt, c'est la thèse même de M. Oldenberg, à cela près que le P. Dahlmann est bien décidé à appeler classe ce que M. Oldenberg appelle caste et qu'appellera caste, comme lui, quiconque se donnera la peine d'ouvrir le Code de Manu. On ne peut pas à la fois maintenir, comme le P. Dahlmann, ce que les çâstras nous disent des *varnas* et voir dans ceux-ci de simples classes. Il y aurait bien encore une autre différence à noter, si seulement j'arrivais à me la représenter nettement. Comment les quatre castes du système officiel n'auraient-elles rien de commun avec les castes modernes, quand elles en partagent tous les caractères, quand, de part et d'autre, il y a la même permanence, la même transmission par le sang, les mêmes barrières et les mêmes restrictions, et qu'on admet en outre, comme le P. Dahlmann, que la description soit vraie des deux côtés ? Comment les centaines de sous-castes des brahmanes, qui sont des castes réelles, ou les nombreuses castes et sous-castes des blanchisseurs, des balayeurs, qui sont également des castes réelles, seraient-elles sorties peu à peu de corporations par le « dépérissement des éléments corporatifs » ? Et les kshatriyas, d'où serait venue l'opinion que depuis long-

temps ils n'existent plus, si les Hindous eux-mêmes les avaient tenus pour une simple classe? Que de peine s'est donné le P. Dahlmann pour édifier tant de choses sur une simple chicane verbale, et cela uniquement afin de maintenir un certain caractère d'objectivité à une partie de ce système des çâstras que, pour tout le reste (l'explication des castes mêlées), il est obligé lui-même d'abandonner comme fictif[1] !

1) Je note en passant quelques objections que le P. Dahlmann fait à M. Senart et qui me semblent porter à faux. Tel, par exemple, le reproche de faire sortir les castes d'anciens groupes de nature tribale ou familiale (*gens*, *γένος*, *φυλή*, *sippe* et, dans l'Inde, *gotra*, *jâti*, *kula*) et de confondre ainsi deux ordres de faits radicalement distincts, ces groupes supposant un ancêtre commun, ce que ne fait pas la caste, et étant exogames, tandis que la caste est endogame : on se marie dans sa caste, mais en dehors de son *gotra*. Ce dernier point, qui ne concernerait en tous cas que les brahmanes et certains groupes de kshatriyas, les seuls qui aient de véritables gotras, resterait à prouver pour la haute antiquité. Mais je l'admets et j'accorde que le reproche serait fondé, si M. Senart avait assigné une origine pareille aux grandes castes, qui sont, pour lui, des castes artificielles. Mais il est parfaitement évident qu'il n'entend parler ainsi que des castes réelles. Or, parmi celles-ci, il en est beaucoup qui sont de nature tribale ou familiale. C'est notamment le cas de tous les clans des Radjepouts, qui sont leurs castes réelles et qui remontent ou prétendent remonter chacun à un ancêtre commun : un Radjepout se marie en dehors de son clan, c'est-à-dire de sa caste réelle, et contre une Radjepoute, c'est-à-dire dans sa caste artificielle. Mais, même à ces castes réelles, il s'en faut de beaucoup que M. Senart assigne uniformément une origine tribale ou familiale; il admet au contraire largement le concours d'autres facteurs, ethniques, géographiques, professionnels, économiques, sectaires ou même simplement accidentels. Si je l'entends bien, il a surtout tenu à montrer que la législation qui les régit a ses racines lointaines dans les coutumes analogues qui constituent presque partout le droit primitif de la tribu et de la famille. Il se peut qu'il ne se soit pas toujours exprimé à cet égard avec des précautions suffisantes; mais il a fait assez de réserves pour qu'on en tienne compte, si l'on veut prendre sa thèse en elle-même et non comme une matière à plaidoirie. Est-il nécessaire d'ajouter qu'en qualifiant d'artificielle la théorie des çâstras, M. Senart n'a pas entendu dire qu'elle soit restée à l'état de pure fiction et qu'elle n'ait pas réagi puissamment sur la réalité? — Il en est à peu près de même d'un autre reproche que le P. Dahlmann fait à M. Senart, celui d'avoir avancé que, sauf des exceptions toutes naturelles, les professions les plus diverses sont permises aux castes. Entendue des castes artificielles, la proposition est absolument conforme à la réalité passée et présente, et elle est non moins conforme à la doctrine des çâstras, si l'on veut bien lire entre les lignes et tenir compte des exigences du décorum; on n'a qu'à se reporter aux listes des occupations permises « en temps de détresse ». Ce n'est que dans les castes *réelles* qu'on rencontre à cet égard plus de restrictions. — Je doute aussi que M. Senart ait de la poésie védique l'idée qu'on lui prête ici, qu'il la croie à ce point le reflet direct, sincère

C'est en partie aux mêmes problèmes qui s'est attaqué M. Baden-Powell, en les abordant par le côté ethnographique. Dans des « Notes[1] » qui forment en réalité un long mémoire, il a donné de bons renseignements sur la distribution et l'organisation, les us et coutumes des races et populations de l'Inde des deux côtés des monts Vindhyas, notamment des clans radjepouts; mais il s'est engagé dans une impasse en essayant de remonter des traditions actuelles jusqu'aux temps épiques. Entre les dynasties solaire et lunaire de l'épopée et les Sûryavaṃçis et Candravaṃçis des inscriptions et des chroniques, il y a une lacune que rien, jusqu'ici, et rien moins que les généalogies des bardes radjepouts, ne permet de combler. Dans un précédent article sur le régime de la terre[2], où il y a aussi des spéculations risquées, il a eu en outre le tort de faire appel à M. Hewitt et de provoquer ainsi de nouvelles élucubrations[3] de cet amateur intempérant, qui paraît bien décidé à mourir dans l'impénitence finale. M. Hewitt pourrait donner de bonnes informations sur les aborigènes de l'Inde centrale, qu'il connaît pour avoir longtemps résidé parmi eux, et il lui arrive même d'en donner; mais il les noie sous le flot montant de ses folles spéculations, de rapprochements et de méprises invraisemblables et d'étymologies absurdes. Non content de servir tout cela dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, il vient porter sa lumière sur le continent. A la Société d'anthropologie de Bruxelles, il a communiqué ses rêveries sur le svastika[4], et il en a donné peu après une deuxième édition à la Société archéologique du Finistère[5]. A Bruxelles, il a trouvé le P. Van den Gheyn pour lui répondre; à Quimper, où les archéologues ne manquent pas, mais où il y

et naïf de la réalité dans l'âme d'un peuple. Mais le P. Dahlmann avait besoin d'une antithèse, et il grossit toujours un peu.

1) B. H. Baden-Powell : *Notes on the Origin of the « Lunar » and « Solar » Aryan Tribes, and on the « Rajput » Clans*; dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1899, p. 295 et 519.

2) Le même : *The Origin of Village Land-Tenures in India*; ibidem, 1898, p. 605.

3) J. F. Hewitt : *The Pre-Aryan Communal Village in India and Europe*; ibidem, 1899, p. 329 et : *The Communal Origin of Indian Land Tenures*; ibidem, 1897, p. 628. — Pour des écrits antérieurs, cf. t. XXIX (1894), p. 54.

4) *L'histoire et les migrations de la croix et du Sû-astika*; dans le *Bulletin* de la Société d'anthropologie de Bruxelles, XVII (1898), p. 98.

5) Voir sa lettre à propos de la pierre gravée de Kermaria en Pont-l'Abbé, dans le *Bulletin* de la Société archéologique du Finistère, XXV (1898), p. 318. Pas un seul mot n'est à retenir de cette lettre extravagante.

a plus de gens ayant été en Orient que d'orientalistes, ses chimères ont été accueillies avec dévotion.

Avec les publications qui précèdent, nous voici arrivés à l'Inde moderne et contemporaine. Pour caractériser le plus rapidement possible les travaux qui en ont traité au point de vue religieux, nous les examinerons successivement selon que le sujet y est envisagé sous l'un ou sous l'autre de ses deux grands aspects : d'une part, l'hindouisme plus ou moins commun et populaire ; d'autre part, les sectes réformatrices qui, sans cesse, en émergent pour y retomber et s'y dissoudre. L'hindouisme, à son tour, est un ensemble très complexe et difficilement définissable : il comprend d'abord toute la masse de croyances et de coutumes auxquelles se rapportent les publications que nous venons de passer en revue, et, ensuite, un grand nombre de cultes et d'usages locaux, les uns très anciens, les autres plus ou moins récents, mais qui, alors même, ne sont parfois que la réapparition, sous une forme nouvelle, de choses très vieilles ; cultes et usages que nous font connaître surtout des travaux relevant de l'anthropologie et du folk-lore, qu'il nous reste à examiner.

Parmi les travaux d'ensemble de cette sorte, il faut signaler d'abord les publications de M. Crooke, et, en première ligne, son grand traité sur les religions populaires de l'Inde du Nord[1], qu'il a d'abord qualifié modestement d'Introduction, ce qui paraissait annoncer plus de théorie que de substance, mais qui est mieux que cela : c'est un répertoire commode de faits recueillis au prix d'une longue et laborieuse enquête, suffisamment classés (dans la première édition surtout ; dans la deuxième, qui est augmentée d'un tiers, il y a parfois un peu de désordre) pour qu'on puisse s'y orienter, sans toutefois l'être trop, de

1) W. Crooke : *The Popular Religion and Folk-lore of Northern India*. A new edition, revised and illustrated, 2 vol. (Londres, Westminster, 1896. — La 1re édition en un volume, Allahabad, 1894, a pour titre : *An Introduction to the Popular Religion*, etc. — A joindre : deux séries de contes et de traditions populaires publiées par M. Crooke : *Folktales of Hindustan*, dans l'*Indian Antiquary*, XXI (1892)-XXIV (1895), et *Folktales from the Indus Valley*, ibidem, XXIX (1900). — Les *North Indian Notes and Queries*, revue mensuelle de folk-lore dirigée par M. Crooke depuis 1891, ont cessé de paraître après le Ve volume, en 1896.

façon à introduire un ordre et une clarté factices dans une matière si embrouillée. Pour le détail de l'ouvrage, je puis heureusement renvoyer à l'analyse étendue que M. L. Marillier en a donnée ici même[1]. M. Marillier a reproché à l'auteur de n'avoir pas distingué davantage ce qui est ici d'origine anaryenne ; je crois qu'il faut plutôt l'en féliciter. Par contre, je lui ferai un autre reproche, celui de manquer parfois d'exactitude dans les parties où je puis le contrôler, quand il touche à l'ancienne littérature, et de n'avoir pas marqué avec plus de soin ce qui n'est qu'un écho plus ou moins déformé de la tradition savante. Comme application de la méthode comparative, c'était là le premier pas à faire, avant de s'engager plus avant sur un terrain où l'on risque bien vite de perdre pied. M. Crooke nous le fait bien voir par son propre exemple dans une autre publication, sa description des *North Western Provinces*[2], très méritoire elle aussi, mais où il a été moins sage et nous a donné une ethnographie rétrospective qui est bien présentée, qui est peut-être même vraie, mais qui, après tout, n'en est pas moins de l'*a priori*. Le criterium linguistique fait défaut, et tout ce que l'anthropologie nous apprend jusqu'ici, c'est que ces populations sont très mêlées ; c'est peu de choses pour en faire de l'histoire. Sous cette réserve, je suis heureux de pouvoir renvoyer pour cet ouvrage encore, à la notice que M. Marillier en a donnée dans cette Revue[3]. J'en fais autant pour un troisième travail, que je ne connais que par ce que M. Marillier en a dit ici[4], et dans lequel l'auteur paraît être resté sur le terrain de la comparaison pure, sans prétendre en tirer des conséquence historiques. — Si M. Crooke penche parfois vers la manie du collectionneur, M. Campbell y verse en plein. Son interminable ramassis de croyances, d'usages et de superstitions[5] serait plus utile, s'il avait fait seulement

1) T. XXXIX (1899), p. 308.

2) W. Crooke : *The North Western Provinces of India, their History, Ethnology, and Administration*. Londres, 1897. L'ouvrage n'est probablement qu'un résumé d'une œuvre plus vaste : *The Tribes and Castes of the North Western Provinces and Oudh*, 4 vol. Calcutta, 1896, que je n'ai pas vue.

3) T. XXXVII (1898), p. 100.

4) W. Crooke : *The Binding of a God, a Study of the Basis of Idolatry* ; dans le *Folk-Lore*, VIII (1897), p. 325 : La notice de M. Marillier est au t. XXXVIII (1898), p. 285. — J'ai déjà signalé plus haut (p. 206 note 1) l'étude de M. Crooke sur la légende de Krishna.

5) J. M. Campbell : *Notes on the Spirit Basis of Belief and Custom* ; dans l'*Indian Antiquary*, XXIII (1894)-XXX (1901). La série n'est pas finie, et il n'y a pas de raison pour qu'elle finisse jamais.

un minimum de choix. Il y a sans doute un certain rapport entre le fait d'adorer un objet et celui d'y supposer une vertu cachée ; mais c'est abuser que de vouloir nous le démontrer *à posteriori* de cette façon.

D'un tout autre ordre, mais devant tout de même être mentionnés ici, sont les travaux de M. Aurel Stein sur la chronique et l'archéologie du Kashmir[1]. Disséminées en plusieurs recueils, ses nombreuses découvertes relatives à l'ancienne topographie de la vallée, qui est en majeure partie une topographie religieuse, ont été fondues en un mémoire[2] où la carte archéologique est reconstruite avec un surprenant détail. Ce mémoire, considérablement augmenté, a été incorporé à son tour, avec un grand nombre de notices spéciales concernant l'ensemble des antiquités du pays, dans sa monumentale traduction de la chronique de Kalhana[3]. Pour tout le moyen-âge hindou, nous n'avons rien de comparable à ce superbe travail.

En passant aux travaux de détail, nous retrouvons d'abord M. Oldham et le culte des Nâgas[4]. Il nous a donné de bonnes informations touchant le culte de ces hommes-serpents, tel qu'il subsiste dans les vallées de l'Himâlaya central, sur ses prêtres et ses sanctuaires ; mais, une fois de plus, il a été cruellement victime du naïf evhémérisme de ces traditions. Ce culte, qui ne s'adresse ni à de vrais serpents, ni à des serpents ancêtres, mais aux esprits divinisés d'anciens rois du pays, se rapproche beaucoup, sans être tout à fait le même, de celui des Nâgas du Kashmir[5]. Il diffère par contre essentiellement du culte des ser-

1) Cf. t. XXIX (1894), p. 16.

2) M. A. Stein : *Memoir on Maps illustrating the Ancient Geography of Kashmir* ; dans le *Journal* de la Société asiatique du Bengale, LXVIII (1899), Extra-number, 2.

3) M. A. Stein : *Kalhana's Râjataranginî, a Chronicle of the Kings of Kashmir.* Translated, with an Introduction, Commentary, and Appendices. 2 vol. in-4° (Londres), Westminster, 1900.

4) Brigade-Surgeon C. F. Oldham : *The Nâgas. A Contribution to the History of Serpent-Worship* ; dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1901. p. 461. — Cf. t. XXIX (1894), p. 54.

5) Une particularité de ce culte sont les flagellations que s'infligent les dévots. Ils se servent pour cela d'un instrument appelé *singal* ou *gdjî*, dont M. Oldham a noté la curieuse ressemblance avec l'espèce de fléau qu'on voit aux mains de certaines divinités égyptiennes, et aussi, ce qui est moins sur-

pents qu'on trouve dans le sud de la presqu'île, particulièrement sur la côte de Malabar, et dont M. Karunakar Menon a fait une intéressante description [1]. Celui-ci s'adresse à la bête même ou à ses images, abritées ou entretenues dans des édicules entourés d'un bois sacré ; les brahmanes Nambudris y prennent part. — Sur ces mêmes brahmanes, qui se prétendent de haute caste et évitent en effet toute occupation vile, mais se distinguent en même temps de tous leurs confrères par leur régime matrimonial, une sorte de polyandrie, et par d'autres coutumes encore tout aussi contraires aux çâstras, qui constituent leur *anâcâra* (coutume condamnée, exceptionnelle) et qu'ils affirment leur avoir été prescrites par le célèbre Çankarâcârya, on pourra consulter (pour la partie historique, avec prudence), dans la même Revue, deux notices de MM. Appadorai Iyar [2] et K. N. Chettur [3]. — Ce régime de matriarcat et de polyandrie est particulier aux hautes castes, Naïrs et brahmanes, et n'a pas pénétré parmi les classes méprisées que nous décrit M. Gopal Panikkar [4]. Il n'est pourtant, à coup sûr, pas d'origine brahmanique.

Les lecteurs de la Revue connaissent le mémoire, reproduit ici même [5], dans lequel M. Gustave Oppert a réuni beaucoup de données peu communes sur le *sâlagrâma*. Dans ce fossile, depuis longtemps vénéré par tous les Hindous comme le symbole de Vishnu, M. Oppert a vu avec raison un ancien fétiche adopté par le brahmanisme. Qu'il soit d'origine aborigène et qu'il ait figuré d'abord la *yoni*, sont des points plus douteux. Mais ce qui ne paraît pas douteux, c'est que ce

prenant, avec le fouet en usage chez les Tartares. Les anciens Hongrois en avaient un tout semblable, dont des spécimens figuraient à l'Exposition de 1900.

1) C. Karunakara Menon : *Serpent Worship in Malabar*; dans *Calcutta Review*, juillet 1901, p. 19. — Je ne connais que par la notice qu'en a donnée ici même M. Marillier (t. XXXVIII (1898), p. 263) un mémoire de M. M. J. Walhouse sur les stèles portant une image de serpent, si nombreuses dans le sud de l'Inde.

2) Appadorai Iyer : *The Nambutiris*; dans *Calcutta Review*, janvier 1899, p. 139.

3) K. N. Chettur : *The Nambudri-Brahmins of Kerala*; ibidem, juillet 1901, p. 121.

4) T. K. Gopal Panikkar : *Some depressed Classes of Malabar*; dans *Calcutta Review*, octobre 1899, p. 292.

5) T. XLIII (1901), p. 325 : *Les Sâlagrâmas, pierres sacrées des aborigènes de l'Inde devenues emblèmes du dieu Vishnou*. Le mémoire avait été déjà publié dans les *Comptes-rendus* de l'Académie des Inscriptions, 1900, p. 472.

n'est pas à ce dernier titre, comme emblème de Vishnu divinité femelle, qu'il est entré dans l'hindouisme et y a fait fortune. La pierre, selon ses diverses formes, figure à peu près la conque ou le *cakra*, et cela suffisait pour la faire adopter comme le symbole d'un dieu qui, en dépit d'une légende secondaire et d'une ou deux formules mystiques, n'a jamais abdiqué le sexe mâle.

Dans une série de six longs articles, un indigène qui a voulu garder l'anonyme a traité des castes et de leur origine en général et, en particulier, de l'histoire et de l'état actuel de celles du Bengale [1]. Les articles sont savamment travaillés, mais ne donnent rien de neuf sur les généralités de la question, pour lesquelles ils reproduisent simplement les théories des çâstras; même les traditions concernant l'introduction et l'établissement des castes au Bengale sont traitées avec peu de critique. Par contre leur histoire postérieure et moderne, leur répartition, leurs prétentions et leurs conflits, toute la question du koulinisme avec ses abus monstrueux sont traités d'une façon très instructive, et les réflexions de l'auteur, un conservateur de tendance libérale, sur l'avenir probable réservé à cette étrange organisation sont dignes d'attention. — Deux orientalistes américains voyageant aux Indes nous ont fait part de leurs observations : M. Jackson a soigneusement noté les cérémonies d'un mariage de brahmanes auquel il a assisté à Bombay [2], et il y a de l'intérêt à rapprocher sa description, d'une part, de celle qui se dégage des vieux sûtras, d'autre part, de celle que Colebrooke a tirée d'un traité du XIIe siècle. A des rapprochements semblables donne lieu le compte rendu tout aussi détaillé, fait par M. Ladd, d'un *çrâddha* (oblations aux mânes d'un parent) auquel il a assisté, non chez des brahmanes, mais dans une famille des Kapola-Banias, une caste mercantile, riche et très orthodoxe, de Bombay [3]. A l'hôte même de M. Ladd, M. T. M. Nathubhai, un des membres influents de la caste, nous devons des informations intéressantes sur la communauté, sur ses usages, sur la façon dont on y célèbre les mariages et l'ensemble des rites funéraires et funèbres [4]. En les comparant toutefois avec celles

1) *Bengal : Its Castes and Curses* ; dans *Calcutta Review*, octobre 1894-janvier 1896.

2) A. V. Williams Jackson : *Notes from India* ; dans le *Journal* de la Société orientale américaine, XXII (1901), p. 323.

3) George Trumbull Ladd : *A Death Ceremonial of the « Kapola Bania » Caste* ; ibidem, p. 227.

4) Tribhowundas Mangaldas Nathubhai : *On Marriage Ceremonies among the Kapola Banias* ; dans le *Journal* de la Société anthropologique de Bombay, III

de M. Ladd, on observera combien celles-ci sont plus précises : avec un indigène, en pareil cas, on arrive rarement à bien distinguer ce qui est de pratique réelle et ce qui est simplement rapporté d'après quelque traité orthodoxe. Comme toujours aussi, la partie rétrospective est de mince valeur. — La même observation s'applique à un mémoire de M. P. B. Joshi sur les sacrifices humains dans l'Inde [1], que l'auteur croit d'origine dravidienne : la partie historique est faible, mais il y a de bons renseignements sur la survivance de la pratique à l'époque moderne et contemporaine.

M. Mahomed Sufther Husain a traité des rites et cérémonies en usage chez les Hindous de la présidence de Madras [2], entre autres, d'une fête de la puberté des filles, célébrée par les brahmanes, mais inconnue de l'ancien rituel, qui n'admet qu'une cérémonie pour les femmes, le mariage. — M. Balakrishnan Nair nous fait assister aux cérémonies somptueuses de la cour de Travancore [3], où le fait intéressant à retenir est la grande place accordée à des réminiscences védiques et à la récitation du Veda, dans des cérémonies parfois modernes (celles du *Murajapom* date de 1748) et essentiellement sectaires. C'est là un trait caractéristique des religions du Sud, dont on avait déjà un autre exemple dans le rituel du sanctuaire voisin de Râmeçvaram décrit jadis par M. Burgess. — Je renvoie en note l'énumération d'autres travaux de folk-lore et d'ethnographie [4] et je termine cette série par la mention

(1895), p. 372. — *On the Origin and Account of the Kapola Bania Caste*; ibidem, p. 418. — *On the Death Ceremonies among the Kapola Bania and Others*; ibidem, p. 483.

1) Purushottam Balkrishna Joshi : *On the Rite of Human Sacrifice in Ancient, Mediaeval, and Modern India, and other Countries*; ibidem III (1894), p. 275.

2) Mahomed Sufther Husain : *On Hindu Ceremonies observed in the Madras Presidency*; ibidem, III (1893), p. 139.

3) U. Balakrishnan Nair : *A Travancore State Ceremony*; dans *Calcutta Review*, octobre, 1900, p. 330.

4) Je commence par renvoyer en bloc à la III[e] partie (Section anthropologique) du *Journal* de la Société asiatique du Bengale, dont il faudrait transcrire toute la table des matières, presque tous les articles appartenant ici. — Voici maintenant une liste prise dans des recueils moins spéciaux ou moins facilement accessibles, qui m'ont passé sous les yeux : Sarat Chandra Mitra : *On some Additional Folk-Beliefs about the Tiger*; dans le *Journal* de la Société anthropologique de Bombay, III (1893), p. 158 (cf. t. XXIX (1894), p. 55). — Le même : *On some Behâri Customs and Practices*; ibidem, III (1895), p. 364. Femmes de la parenté auxquelles on peut parler familièrement; manière de se saluer entre femmes, après une longue séparation; culte du singe Hanuman;

de trois ou quatre articles de valeur inégale concernant des races des provinces frontières. Ce sont d'abord de courtes mais utiles notices sur des populations de l'Himâlaya oriental et de l'Assam[1], plus ou moins hindouisées comme les Kachâris et les Limbus, ou bouddhistes comme les Lepchas, mais qui toutes paraissent dévolues à l'hindouisme dans un avenir prochain, malgré la présence, parmi les Lepchas, de lamas tibétains. Tout autre est le dernier, qui nous transporte à la fron-

sur ces points et sur d'autres, la coutume du Behâr diffère ou est à l'inverse de celle du Bengale. — Le même : *North Indian Folk-Lore about Thieves and Robbers*; dans le *Journal* de la Société asiatique du Bengale, XLIV (1895), p. 25. Leurs pratiques religieuses. — Le même : *On the Har Parauri, or the Behâri Women's Ceremony for Producing Rain*; dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1897, p. 471. Pendant la nuit, elles s'attellent nues à une charrue et vont labourer un champ, en chantant et proférant toute sorte d'injures et de propos libertins. (L'article, dont un premier jet avait paru en 1893 dans le *Journal* de la Société anthropologique de Bombay (cf. t. XXIX (1894), p. 55), avait été publié *in-extenso*, dès 1895, dans la section anthropologique du *Journal* de la Société asiatique du Bengale, ce qui a paru abusif au comité de la Société de Londres). Cf. une note de M. Walter Lupton signalant la même pratique en Gorakhpur, *ibidem*, en 1898, p. 194. — Rev. P. O. Bodding : *On Taboo and customs connected therewith amongst the Santals*; *Abstract*, dans les *Proceedings* de la Société asiatique du Bengale, janvier 1898. Défense de prononcer le nom de certains parents; de tuer, manger, employer à un usage quelconque les animaux ou les objets éponymes du clan; défense aux femmes de manger de la chair des victimes, de pénétrer dans certaines enceintes consacrées, etc. L'article a été publié *in-extenso* dans la section anthropologique du *Journal*. — Le même : *On the different kinds of salutation used by the Santals*; *Abstract*, ibidem, mars 1898. Très cérémonieux, comme tous les sauvages. — Shams-ul Ulema Javanji Jamshedji Modi : *On the Dhangars and the Dhâvârs of Mahâbleshwar*; dans le *Journal* de la Société anthropologique de Bombay, III, 1895), p. 471. Description de deux castes hindoues dans les Ghats, entre Bombay et Poona : les Dhangars, vishnouites et bergers nomades; les Dhâvârs, forgerons et charbonniers. — Captain Eden Vansittart : *The Tribes, Clans, and Castes of Nepal*; dans le *Journal* de la Société asiatique de Bengale, LXIII (1894), p. 213. — Enfin on trouvera un grand nombre d'informations dans J. A. Baines : *General Report on the Census of India 1891*. Londres, 1893; particulièrement dans les chapitres IV-VI.

1) Crihari Kumar Das : *The Lepcha people and their Notions of Heaven and Hell*; et : *The Limbu or the Kirati people of Eastern Nepal and Sikkim*, dans le *Journal* de la Buddhist Text Society of India, IV, I-III (1896). — J. D. Anderson : *Kachâri Folk-Tales*; ibidem, IV, I (1896). — E. A. Gait : *Abstract of the Contents of one of the Ahôm Puthis*; dans le *Journal* de la Société asiatique de Bengale, LXIII (1894), p. 108.

tière nord-ouest, chez les Afghans[1], et qui est un exemple de la ténacité des vieilles erreurs. Non seulement l'auteur, qui ne signe que de ses initiales, réédite le vieux conte qui fait descendre les Afghans des dix tribus perdues d'Israël, mais il nous apprend que les légendes monétaires de Kadphizès, les inscriptions de Manikyala, de Junnar, de Kapurdigiri, de Sanchi, sont en hébreu. Non pas qu'il s'attribue la paternité de ces belles choses ; il les a trouvées dans le livre du Dr G. Moore, *The Lost Tribes*, qui, dit-il, « mérite d'être mieux connu » ; c'est même pour nous le recommander qu'il paraît avoir écrit son article, qu'on s'étonne de voir accueilli dans une publication en général sérieuse comme le *Calcutta Review*.

Les sectes, auxquelles nous passons maintenant, sont un fait très ancien du développement religieux de l'Inde. Bien avant qu'il y ait une histoire, elles sont, avec la caste, la marque caractéristique de cette société. On les entrevoit à l'œuvre dans la formation des grandes religions qui se sont substituées au ritualisme védique, dont quelques-unes leur doivent leur origine même et toutes leur élaboration. Celles dont nous avons à nous occuper ici n'ont pas eu d'aussi vastes conséquences ; elles ne sont pas sorties des limites assez élastiques, il est vrai, de l'hindouisme. Ce sont des explosions de mysticisme ou des mouvements réformateurs, souvent les deux à la fois. Presque toutes, elles ont une sorte de clergé, presque toujours héréditaire, qui en constitue la partie militante ; leur corps laïque est moins défini : il est rare qu'un Hindou, pour peu qu'il soit d'esprit éveillé et inquiet et que les circontances s'y prêtent, n'ait pas des sympathies pour plusieurs ; il faut qu'il soit très dévot, pour n'appartenir de cœur qu'à une seule.

La doctrine de la plupart de ces sectes, même des moins lettrées, est l'une ou l'autre des formes du Vedânta et, à ce titre, une partie des travaux qui les concernent a été mentionnée dans une précédente section de ce Bulletin[2]. Il ne sera donc question ici que de ceux qui se rapportent à leur histoire et à leur aspect pratique ou populaire.

M. Fleet, en résumant le bénéfice que l'histoire religieuse a retiré

1) T. C. L. *The Origin of the Afghans*; dans *Calcutta Review*, janvier 1898, p. 144.
2) T. XL (1899), p. 46 et s.

jusqu'ici de l'étude des inscriptions[1], a montré que ce bénéfice, s'il est moins grand pour l'histoire des sectes que pour celle du bouddhisme, du jainisme, des çâkhâs et des gotras brahmaniques, n'est pourtant pas à dédaigner. Il suffit, pour cela, de rappeler que c'est l'épigraphie qui a fixé la date (1re moitié du XIe siècle) et fourni le vrai nom de Lakuliça, le fondateur des Nakuliça-Pâçupatas, et qui a enlevé à Basava, pour le reporter sur Ekântada Râmayya, le titre de fondateur de l'ordre et de la secte des Lingâyâts (milieu du XIIe siècle). — La Nirnayasâgara Press de Bombay a publié une nouvelle édition (commode, mais moins correcte que d'habitude) de la *Viçvaguṇâdarçacampû* de Venkaṭâdhvarin avec un commentaire de l'éditeur[2]. Sous la forme d'un dialogue entre deux Gandharvas, Viçvâvasu et Kriçânu, c'est une sorte de manuel ou de petite encyclopédie poétique (biographie du fondateur, description des lieux saints, éloge des divinités, etc.) à l'usage des Râmânujas de la branche Vaḍaghale, dont le principal centre est à Ahobala (en Karnûl, présidence de Madras), qui se conforment aux çâstras et n'admettent que des membres de haute caste. — Dans une série d'articles non signés, mais qui doivent être du directeur, Çarat Chandra Dâs, le *Journal* de la « Buddhist Text Society of India » a publié une biographie de Caitanya[3], l'auteur du grand réveil du vishnouisme au Bengale (première moitié du XVIe siècle). Un document plus précieux sur ce singulier mystique, le *Govinda Dâsir Karchâ* ou le journal de ses voyages aux lieux saints et de son *digvijaya* en sa qualité de prophète, rédigé par son famulus Govinda Dâs, a été copieusement analysé, d'après l'édition indigène, dans le *Calcutta Review*[4], et le recueil de stances en son honneur et en l'honneur d'autres incarnations de Vishnu (Caitanya a passé pour tel déjà de son vivant), composées par son disciple Rûpadeva, est en cours de

1) J. F. Fleet : *The present position of Indian Historical Research*; dans *Indian Antiquary*, XXX (1901), p. 1.

2) Bâlkrishna Ganesh Yogi : *The Vishwagunddarsh Champu of Venkatâdhwari*, edited with a Commentary (Padârthachandrikâ). Bombay, 1899.

3) *The Life of Caitanya*, vol. V, II — VI, II, 1897-1898. On trouvera quelques bonnes indications sur les biographies de Caitanya, dans un article de M. M. Chakravarti, *Journal* de la Société asiatique du Bengale, LXIX (1900), p. 186. — Je ne connais que par ce qui en est dit dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1897, p. 130, le poème sanscrit en l'honneur de Caitanya et de sa doctrine, *Çrî Gauranga Lîlâ Smarana Mangala Stotra* de Çrî Kedâranâtha Bhaktivinod.

4) *The Diary of Govinda Das*; janvier, avril, juillet 1898.

publication dans la *Kâvyamâlâ* de Bombay[1]. Ce vishnouisme s'exaltant jusqu'au délire dans le culte fortement teinté d'érotisme du berger de Vrindâvana n'était pas d'ailleurs une nouveauté même au Bengale. Il avait déjà trouvé une expression suffisamment significative dans les chansons brûlantes du *Gîtagovinda* de Jayadeva, qu'il n'y a aucune bonne raison de contester au poète de ce nom du XIIe siècle, et dont une nouvelle édition, très bonne et à très bon marché, a été publiée à la Nirnayasâgara Press de Bombay[2]. Et longtemps après Caitanya, jusqu'à nos jours, les chants et les danses du *kîrtan* ont enflammé les masses et fourni les poètes de sujets dévots et lubriques : à cinq siècles de distance, les sept cents et quelques couplets en hindi de Bihârî-lâl (XVIIe siècle), qu'a réédités M. Grierson[3], nous rendent l'écho des chants classiques de Jayadeva.

Dans des articles extraits d'un plus grand ouvrage, M. Irvine a essayé d'éclaircir à l'aide des annalistes musulmans la période la plus dramatique de l'histoire des Sikhs, celle qui fut décisive pour la transformation d'une secte de puritains en un peuple de soldats, le règne de Govind Singh, le dixième et dernier Guru, et celui de son successeur comme chef, le féroce Bandah[4]. Bien que relativement récente (1675-

1) *Çrî Rûpadevaviracitâ Stavamâlâ, Çrî Jîvadevaviracitabhâshyasametâ*, 1901. Jîva, l'auteur du commentaire et l'arrangeur du recueil, avait le surnom de Vidyâbhûshana.

2) Mangesh Ramkrishna Telang and Wasudev Laxuman Pansikar : *The Gita-Govinda of Jayadeva*, with the Commentaries of King Kumbha (le mari de la célèbre Mîrâ Bâî) and Shankara Mishra. Edited with various readings. Bombay, 1899. Les éditeurs ont ajouté les trois chapitres de la *Bhaktamâlâ* contenant la biographie de Jayadeva et un petit poème en l'honneur de la déesse du Gange, le *Gangâstavaprabandha*, qui n'est probablement pas de lui.

3) G. A. Grierson : *The Satsaiya of Bihari, with a Commentary intitled the Lala-Candrika, by Çri Lallu Lal Kavi*. Edited with an Introduction and Notes. Calcutta, 1896. — M. Grierson est en train, avec la collaboration du pandit Sudhâkara Dvivedi, de publier dans la *Bibliotheca Indica* (3 fascicules, 1896-1899), un autre poème hindi, la *Padumâvati* de Malik Muhammad Jaisi (XVIe siècle), dont il avait donné auparavant un spécimen et une analyse détaillée dans le *Journal* de la Société asiatique de Bombay (LXII, 1893, p. 127), et auquel feu Théodore Pavie avait déjà consacré une notice plus sommaire dans notre *Journal asiatique* de 1856. Cette version poétique de la célèbre légende radjepoute par un musulman resté en odeur de sainteté parmi ses coreligionnaires est remarquable par la liberté et la parfaite intelligence avec lesquelles l'auteur manie les données religieuses hindoues, à peu près comme nos modernes emploient celles de la mythologie classique.

4) Wm. Irvine : *Guru Gôbind Singh and Bandah*; dans le *Journal* de la

1716), cette période est une des plus obscures et plus chargées de légendes. M. Irvine paraît avoir réussi à la débrouiller et, ce qui était d'ailleurs son unique objet, à présenter sous son vrai jour cette portion de l'histoire extérieure des Sikhs ; mais il n'a pas touché aux grands changements qui marquèrent alors leur histoire intime et dont ses sources musulmanes ne parlent pas. — La Bible des Sikhs, l'*Adigranth* est un livre très difficile ; il est plein de formules d'un mysticisme énigmatique et abstrus et, de plus, il est écrit en un dialecte archaïque, dont les plus lettrés des Sikhs n'ont plus la parfaite intelligence. Le Dr. Ernst Trumpp, qui avait très mauvaise opinion du savoir des gyanis ou granthis, les interprètes officiels du Granth, en a publié en 1877, par ordre et aux frais du gouvernement anglo-indien, une traduction anglaise dont les Sikhs n'ont pas été satisfaits. La *Singh Sabhâ* d'Amritsar l'a déclarée « généralement incorrecte et injurieuse pour la religion sikh », et M. Macauliffe s'est fait l'interprète de ces protestations auprès du gouvernement anglais et du public savant d'Europe, auquel il a fourni un spécimen d'une traduction nouvelle, faite avec le concours des lettrés indigènes[1]. Sans savoir le *gurmukhî* ni avoir vu du texte original plus que ce que Trumpp et M. Macauliffe en ont publié sporadiquement dans leurs notes, on peut dire *à priori* que la question n'est pas aussi simple que le suppose le nouveau traducteur et que jamais on n'arrivera à établir une version qui satisfasse également aux exigences de la philologie et à celles de la tradition. A comparer les deux traductions du Japji, on constate qu'elles ne diffèrent que par le détail ; mais il semble bien que l'avantage ne soit pas toujours du côté de celle de M. Macauliffe et que la philologie y laisse parfois à désirer. Je n'en donnerai qu'un exemple : au vers 11 du morceau XXVII, se trouve le mot *macha*, pour lequel le contexte assure le sens de « région du milieu, monde des hommes », et les deux traducteurs le traduisent en conséquence. Mais Trumpp nous dit que *macha* est ici pour *mata*, l'équivalent du sanscrit *martya*, « le monde des hommes », ce qui est parfaitement acceptable ; M. Macauliffe, au contraire, n'y voit que le sanscrit

Société asiatique du Bengale, LXIII (1894), p. 112. Un autre extrait contenant la capture et le supplice de Bandah a été publié dans *Asiatic Quarterly Review*, avril 1894.

1) M. Macauliffe : *Translation of the Japji* ; dans le *Journal* de la Société asiatique de Londres, 1900, p. 43. Le Japji, « la sainte prière », qu'un Sikh doit réciter chaque jour, consiste en trente-huit couplets ou morceaux, composés par Nânak, le fondateur de la secte. C'est la première section de l'Adigranth.

matsya « poisson », et, tout en traduisant bien, ajoute cette note singulière : « *mach*, literally « fish ». It is here understood to be the earth ». Ici, le contexte coupait court à la méprise ; mais à quoi ne faut-il pas s'attendre avec des procédés pareils dans les cas où le sens est douteux ? Aussi conçoit-on que le gouvernement anglo-indien hésite à assumer les frais d'une traduction nouvelle faite d'après ces principes[1]. — M. Barrow, d'après les notes recueillies par feu M. Edw. Tyrrall Leith, au cours d'une longue pratique administrative et judiciaire, a donné de bonnes informations sur les Aghoris ou Aghorapanthis[2], une secte de mystiques pratiquant un ascétisme cynique, à la fois cruel et dégoûtant, mais dont la dénomination s'étend à toute sorte de mendiants et de vagabonds aux mœurs immondes ; leur centre paraît être à Bénarès, mais on les trouve, isolés ou par bandes, dans tout l'Hindoustan, et ils sont rangés à bon droit parmi les classes dangereuses. — J'ai déjà signalé plus haut (p. 325) l'ouvrage de M. Bhaṭṭâcârya, dont la moitié est consacrée aux sectes.

A part et au-dessus des sectes, se placent les contemplatifs, les adeptes du Vedânta qui ont renoncé au monde. Sans hostilité contre elles, peut-être appartenant encore extérieurement à l'une d'elles et partageant l'une ou l'autre de leurs dévotions, mais revenus de leur vulgaire agitation et les voyant toutes de haut, ils s'en détachent plutôt qu'ils ne s'en séparent. Comme elles, d'ailleurs, et plus qu'elles[3], ils

1) Cf. la lettre de M. Macauliffe à M. de Gubernatis reproduite dans les *Actes* du Congrès des Orientalistes de Rome, I, p. 139. La pétition de la Singh Sabhâ est donnée *in-extenso* à la suite de la lettre, qui est de février 1900.

2) H. W. Barrow : *On Aghoris and Aghorapanthis* ; dans le *Journal* de la Société anthropologique de Bombay, III (1893), p. 197. Cf. ibidem, III (1894), p. 301.

3) Des influences musulmanes et chrétiennes sur plusieurs sectes, Sikhs, Kabîrpanthis, Satnâmis, etc. sont incontestables. En fait de travaux récents sur les religions étrangères dans l'Inde, je ne citerai que : E. D. Maclagan : *The Jesuit Missions to the Emperor Akbar*, from notes recorded by the late General R. Maclagan ; dans le *Journal* de la Société asiatique du Bengale, LXV (1896), p. 38. — R. P. Karkaria : *Mahmud of Ghazni and the legend of Somnath* ; dans le *Journal* de la Société asiatique de Bombay, XIX (1896), p. 142. Réduit cette légende à ses justes proportions. — D. Menant : *Les Parsis. Histoire des communautés zoroastriennes de l'Inde*. Paris, 1898. Est le vol. VII de la *Bibliothèque d'études* du Musée Guimet.

sont un produit purement indien, sans mélange d'influence étrangère. Pendant leur jeunesse ou leur âge mûr ils ont souvent mené la vie errante, visitant les lieux saints et les maîtres réputés pour leur science et leur sagesse ; peut-être ont-ils appartenu à un ordre dont ils ont porté les insignes ; mais à cette distinction encore, ils ont renoncé à l'approche de l'âge, vivant désormais dans la retraite, non dans la solitude, instruisant des disciples, accessibles à tous ceux qui viennent leur demander des conseils, des consolations, la grâce d'une bénédiction. Tels étaient, parmi les contemporains, ce Bhâskarânanda Sarasvatî de Bénarès, à qui des râjas ont élevé des temples de son vivant et qui était resté le plus simple des hommes, et ce Râmakrishna de Calcutta dont Max Müller a retracé la vie[1]. De pareils hommes sont rares partout et aussi dans l'Inde ; mais nombreux sont ceux qui, à un degré plus humble, y donnent l'exemple de la pureté et d'une vie vraiment spirituelle dans le renoncement. Ce sont eux surtout qui, dans le passé, ont préservé l'hindouisme d'une entière dégradation, qui y ont maintenu cette vitalité et cet esprit public qui, jusqu'à nos jours, s'est traduit par d'innombrables actes de munificence et de charité[2]. Leur crédit auprès de toutes les classes de la société est sans bornes, et les Anglais ont eu certainement de la chance que leur sagesse, jusqu'ici, ait été du type oriental et faite toute de détachement : un mot, un simple geste de ces êtres sublimes, s'ils voulaient se mêler des affaires de ce monde, pourraient, le cas échéant, leur créer les plus graves embarras. Et ils s'en doutent bien, les Saheb-loks ; ils savent ce que vaut le loyalisme obséquieux dont on les entoure. Quand ils se comptent et qu'ils supputent tout ce qu'il y a de matières inflammables amassées sous leurs pieds, ils se rappellent les catastrophes de 1857, et, alors, des faits comme les meurtres de Poona et le procès Tilak, comme les récentes émeutes de Calcutta, où, pour la première fois, la populace a osé s'en prendre à des Européens, ou comme ce mystérieux *tree-daubing*, ces marques appliquées de nuit sur des arbres à travers une moitié de l'Hindoustan[3], où l'on a soupçonné un mot d'ordre politico-religieux, mais dont leur police n'a pas réussi à pénétrer le secret, prennent à leurs yeux une importance plus inquié-

1) F. Max Müller : *Ramakrishna : his Life and Sayings*. Londres, 1898.

2) Voir, pour le Bengale seulement, les articles pseudonymes de Ich Dien *Religious and Charitable Endowments of Bengal Zemindars* ; dans *Calcutta Review*, juillet et octobre 1900 et janvier 1901.

3) Civilian (pseudonyme) : *The Tree-daubing of 1894*. Ibidem, janvier 1895, p. 185.

lante qu'un incident survenu à la frontière, dût-il y avoir les frais d'une nouvelle expédition au bout.

Ce que les pères n'ont pas fait, les fils le feront peut-être ; mais, alors, ils ne seront plus des *paramahamsas* ni de vrais *sannyâsins*, et ils n'auront sans doute plus auprès des masses le même prestige. Car tout change aujourd'hui très vite dans cet Orient qui a paru si longtemps immuable. Dès maintenant, les disciples les mieux doués ne ressemblent plus à leurs maîtres. Râmakrishna n'a pas fait imprimer une ligne et a passé la moitié de sa vie dans le recoin d'un temple et sous un arbre, avec deux ou trois aunes de cotonnade autour des reins. Svâmin Vivekânanda, son disciple, qui aurait peut-être fait comme lui, il y a trente ans, est, si je ne me trompe, un gradué de l'Université de Calcutta ; il va aux Congrès de Chicago [1] et de Paris, et ses conférences sont publiées dans les journaux et les revues d'Angleterre et d'Amérique. Des hommes de cette trempe, car je ne parle pas ici des simples faiseurs, peuvent être des ascètes, mais ils ne sont sûrement pas pressés de tourner le dos au monde ; ils ont soif, au contraire, de vie publique et, tôt ou tard, ils toucheront à la politique. En attendant, ils viseront à fonder non pas une secte sur le modèle hindou, mais un parti religieux analogue à ceux d'Angleterre et d'Amérique, avec comités, journaux, revues, correspondants à l'étranger, un collège et une caisse bien garnie [2]. Il se peut que, par une sorte d'atavisme, tout cela retombe un jour à l'état de secte, comme il en est advenu de certaines branches du Brâhmasamâj ; mais, pour le présent, c'est le souffle venu d'Occident qui

1) Voir, entre autres, les *pamphlets* publiés à cette occasion en son honneur : *Swami Vivekananda disciple of Lord Ramkrishna Paramahansa Deb, at the Parliament of Religions, Chicago.* Published under the Patronage of Babu Guru Prasanna Ghose of Jorabagan, Calcutta. 5.000 copies. Distributed on the occasion of the Birthday Anniversary of the Lord Ramkrishna Paramahansa Deb. Calcutta, Nababibaakar Press, 63/3 Machooa Bazar Road, March 1894. — *Proceedings of the Public Meeting of the Hindu Community* held on Wednesday, the 5th sept. 1894, at the Town Hall of Calcutta, to thank Swami Vivekananda and the American People. 2.000 copies published under patronage of Rai Jotindra Nath Chowdhury, M. A., B. L., Zemindar, Taki, 1894.

2) Avec 60.000 roupies, qui lui ont été fournies par ses admirateurs d'Angleterre et d'Amérique, Svâmin Vivekânanda a fait les frais du premier établissement d'un collège-séminaire destiné à un enseignement religieux dans le sens de son maître, en réalité purement philosophique et très éclectique (*Journal of the Mahâbodhi Society*, mars 1899, p. 101). — J'ai déjà signalé plus haut (p. 203, note 3) une œuvre semblable, rattachée au *Brahmacharin* et dirigée dans un sens plus strictement orthodoxe ou hindou.

domine : bien qu'ils s'en défendent et que, comparés à leurs rivaux, ils y mettent une certaine réserve aristocratique, ces apôtres qui se réclament de leur lointain passé appartiennent en réalité à ce *Young India* qui devient de plus en plus cosmopolite.

J'ai déjà, dans les Bulletins précédents [1], essayé d'esquisser le spectacle singulièrement incohérent que nous présente cette Inde contemporaine, du moins les quelques milliers, indigènes et passants venus des quatre coins du monde, qui s'agitent, voyagent, pérorent, écrivent pour la renouveler et la sauver, chacun à sa façon. Je n'y reviendrai pas ici, car le spectacle n'a guère changé : tout au plus ai-je à noter quelques traits nouveaux. En apparence du moins, cette agitation, jusqu'ici, est toute de surface ; elle ne peut manquer pourtant de se répercuter sourdement et peut-être plus qu'on ne pense dans ces centaines de millions silencieuses et énigmatiques. Quant aux classes supérieures, elles sont visiblement déroutées et inquiètes. Les esprits réfléchis, ceux qui ne se laissent pas facilement entraîner, hésitent et se demandant où l'on va, comme l'a fait si bien voir M. Alfred Lyall dans les curieuses « Lettres de Vamadeo Shastri », qu'il a reproduites dans la nouvelle série de ses *Asiatic Studies* [2].

Le premier centre d'où est parti tout ce mouvement, le *Brâhmasamâj* paraît décidément être sur son déclin. Il est divisé et, surtout, il n'est plus seul : il ne se recrute plus et s'efface de plus en plus derrière des rivaux plus jeunes et plus entreprenants [3]. — De même que des dilettantes venus d'Occident ont réimporté naguère le bouddhisme dans l'Inde, frayant la route aux quelques bouddhistes authentiques qui s'y trouvent aujourd'hui, une femme de lettres, Mrs. Annie Besant, lestée de plus de théosophisme que de connaissances historiques et philosophiques, s'est donné la mission d'apprendre aux Hindous ce qu'il y a dans leurs Vedas et dans leurs Upanishads. Sa tournée de conférences, bien préparée par la presse, a eu un grand succès dans l'Inde et, comme il faut, dans cette étrange mêlée, qu'aux meilleures choses s'ajoute toujours quelque élément comique, c'est sous ses auspices et d'après un programme élaboré selon ses vues que se fonde à Bénarès un

1) T. XXVII, p. 292 ; XXVIII, p. 279.

2) Sir Alfred C. Lyall : *Asiatic Studies, Religious and Social. Second series*. Londres, 1899. — Dans le volume est aussi comprise la *Rede Lecture* déjà signalée ici, t. XXIX, p. 54.

3) *The Present Situation in the Brahmo Samaj* (article anonyme) ; dans *Calcutta Review*, octobre 1895, p. 391.

« Central Hindu College » dont les frais sont évalués à 700.000 roupies. Le Mahârâja de Bénarès a donné un de ses palais d'été, un membre de la Haute-cour de Madras, M. Subramania a contribué de 25.000 roupies. Le programme[1] est curieux : l'enseignement sera moderne, occidental, hindou, libéral et conforme aux Çâstras, Vedas, Upanishads, Mahâbhârata et Râmâyana, tout cela à la fois et à fond[2].

Le dernier venu de ces facteurs réformistes, le bouddhisme, est peut-être le plus actif. La *Buddhist Text Society of India* continue à publier des travaux trop souvent médiocres[3] d'archéologie et de philologie et, dans le *Journal* de la *Mahâbodhi Society*, qui est plus spécialement un organe de propagande, M. Dharmapâla fait son possible pour se faire prendre au sérieux comme chancelier du bouddhisme des Deux Mondes[4]. Des rapports plus ou moins réguliers ont été établis entre la Société mère, dont le siège est à Calcutta, et Ceylan, la Birmanie, Siam et le

1) Le vice-roi, Lord Curzon, est aussi un homme de lettres, un homme à réformes et, surtout, un homme à programmes : chacun de ses discours — et Dieu sait s'ils sont nombreux et copieux — en contient au moins un. L'éducation entres autres, notamment celle de l'aristocratie et des princes hindous est entièrement à refondre. On dirait vraiment que l'Inde est aux mains des empiriques, s'il n'y avait pas la force des choses et aussi l'inertie des bureaux, qui à elles deux, font un joli contrepoids, et s'il n'était pas convenu d'avance que le gouvernement se mêle très peu de tout cela.

2) *Reis and Rayyet*, du 18 février 1899.

3) Surtout dans le *Journal*; dans les *Texts* que publie la Société, il y a des travaux plus estimables. Je profite de l'occasion pour en signaler deux qui ne me sont parvenus qu'après la publication de la section de ce Bulletin relative au bouddhisme. Le Rev. C. A. Silakkhanda thera a édité avec commentaire, pour la Société, deux *çatakas* ou « centuries », en l'honneur du Buddha, le *Bhaktiçataka* de Râmacandra Bhârati, 1896, et l'*Anuruddhaçataka* d'Anuruddha mahâthera, 1900, tous deux en sanscrit et probablement du XIIe siècle. Au même savant et à deux de ses élèves on doit une édition, avec traduction singhalaise, du *Jinâlankâra* (*The Jinâlankâra by the Venerable Buddharakkhita Mahâ Thera*; Galle, 1900, en caractères singhalais) et, en même temps, la rectification d'une erreur d'histoire littéraire. Le premier éditeur du poème, M. James Gray, avait noté en effet, mais sans produire le texte original, que, d'après une des stances du postscriptum, l'auteur, Buddharakkhita, a vécu 117 ans après le Nirvâna, et la conclusion à tirer de là était évidemment que le poème est apocryphe (cf. t. XLII (1900), p. 79). Mais M. James Gray avait mal compris. La nouvelle édition donne le texte de ces stances, et la date est clairement 1700 ans après le Nirvâna, soit le milieu du XIIe siècle, ce qui remet tout en ordre.

4) Depuis mai 1901 le titre du Journal est : *The Maha = Bodhi and the United Buddhist World.*

Japon ; rien de la sorte ne paraît encore avoir été tenté ou du moins obtenu en Chine et dans l'Indo-Chine française, mais des tentatives ont été faites du côté du Tibet et des églises bouddhistes de l'Asie russe. La Société a en outre des représentants assez tièdes, semble-t-il, en Angleterre, en France, en Allemagne et en Autriche, très zélés par contre aux États-Unis, où l'on commence à bâtir des temples bouddhiques. C'est même là et dans notre vieille Europe que la littérature de propagande semble être le plus prolifique. En France, autant que je sache, elle ne sort pas des bas-fonds de l'occultisme, du spiritisme et de la magie ; mais en Amérique et en Allemagne, elle est mieux représentée. Il n'y a ni vraie recherche, ni critique dans « L'évangile du Buddha[1] » du Dr. Paul Carus, le directeur de *l'Open Court* de Chicago, qui est consacré en majeure partie à la même cause ; mais c'est l'œuvre d'un homme de talent et d'un polémiste. Le Dr. Carpenter lui ayant reproché que son bouddhisme n'est pas précisément celui que révèle l'étude soigneuse des documents, il en convient franchement dans *l'Open Court* du 21 mars 1895 : il laisse aux savants leur manie (*scholaromania*) ; son objet à lui n'est pas le bouddhisme historique du passé, c'est le bouddhisme d'aujourd'hui et de demain : en d'autres termes, c'est le bouddhisme du Dr. Paul Carus, c'est-à-dire un positivisme paré tout juste d'assez d'archéologie pour faire la dose voulue d'idéalisme, de merveilleux et de religiosité que réclame le goût du public. En Allemagne, M. Neumann, le traducteur du *Majjhimanikâya*, des *Theragâthas* et des *Therîghâthas* pâlis[2], peut être compté sans exagération parmi les adeptes du bouddhisme. Il va beaucoup plus loin sous ce rapport que M. et Mme Rhys Davids, et il est, à ma connaissance, le seul savant européen travaillant directement sur les textes originaux, dont les écrits, outre leur grande valeur philologique, aient un but avoué de propagande. Mais, à côté de lui ou au-dessous de lui, si l'on veut, il y a de plus toute une littérature de seconde et de troisième main, que je connais très peu et dont les auteurs travaillent avec un zèle plus ou moins naïf dans le même sens. Je ne mentionnerai qu'un excellent homme, un fonctionnaire (*Oberpräsidialrath*) prussien modèle, feu le Dr. Theodor Schultze de Potsdam, qui paraît avoir été amené au bouddhisme par la lecture de Schopenhauer, et qui aura peut-être plus fait pour la cause en Allemagne, par l'exemple

1) Dr. Paul Carus : *The Gospel of Buddha, according to Old Records*, 2e édition, Chicago, 1895.

2) Cf. t. XLII (1900), p. 65 et 70.

d'une vie très pure et d'une mort stoïque, que par ses nombreux écrits[1] que, d'ailleurs, je ne connais qu'imparfaitement. Une notice sur sa vie par un autre adepte, le Dr. Pfungst de Francfort, a été publiée dans le *Hansei Zasshi*[2] au Japon, où on le compte peut-être dès maintenant parmi les Pères de l'Église d'Occident. Car on est à l'affût là-bas des moindres nouvelles d'Europe et on les grossit volontiers. On voit facilement des ralliés dans tous les *scholars of the West* qui s'intéressent au bouddhisme; on y prend surtout pour des conquêtes réelles ce qui, sauf exception, n'est chez nous qu'une affaire de mode. Encore récemment, un bhikshu de Ceylan, avec qui je suis en correspondance, m'apprenait qu'il y a plus de de dix mille bouddhistes avérés à Paris seulement et me demandait si le bruit se confirmait que le czar a embrassé le bouddhisme.

Avant de faire pour l'hindouisme ce que j'ai fait pour le bouddhisme, de le suivre dans l'Archipel et dans l'Indo-Chine, je dois encore signaler quelques publications où il est envisagé dans son ensemble. M. Albrecht Weber a résumé en une courte monographie ses vues sur l'histoire religieuse de l'Inde[3] et, comme on pouvait s'y attendre, son attention s'est portée surtout sur les périodes anciennes. Pour les contemporains, il ne voit de salut qu'à deux conditions : rompre avec l'asservissement spirituel aux brahmanes et aux gurus et revenir à l'usage de la viande. — Dans un opuscule plus étendu, M. Baij Nāth a également essayé de retracer l'entier développement religieux et social de l'Inde[4]. Il n'y a

1) Outre des traductions du *Dhammapada* d'après Max Müller et du *Buddhacarita* d'après Beal, il a écrit une comparaison du christianisme et du bouddhisme en deux volumes : *Der Buddhismus als Religion der Zukunft*, 2ᵉ éd., Leipzig, 1901.

2) Vol. XIII, octobre 1898, p. 394. Je ne sais si la notice a été aussi publiée en Allemagne. Le Dr. Pfungst lui-même, entre autres écrits, a publié une traduction allemande du *Light of Asia* de M. Edwin Arnold.

3) Albrecht Weber : *Zur indischen Religionsgeschichte. Eine kursorische Uebersicht.* Extrait de la *Deutsche Revue*, Stuttgart, 1899. A été traduit en anglais dans l'*Indian Antiquary*, XXX (1901), p. 268.

4) Rai Bahadur Lala Baij Nath : *Hinduism : Ancient and Modern. As taught in Original Sources and Illustrad in Practical Life. Comprising among others two Papers contributed to the International Congresses of Paris and Rome.* Meerut, 1899. — La note présentée au Congrès de Paris est aux *Actes*, I, p. 99; mais je ne trouve pas trace de celle envoyée au Congrès de Rome. Par

pas grand'chose à prendre dans la partie rétrospective; mais celle qui traite de la période moderne est intéressante. En disposant son sujet non pas par périodes, mais suivant l'ordre des matières, l'auteur a évité beaucoup de répétitions et fait mieux voir ce qui chaque fois a survécu des anciennes croyances et des anciens usages. Naturellement il est plus optimiste que M. Weber, et les conseils qu'il croit devoir donner à ses compatriotes — car il se préoccupe, lui aussi, de l'avenir — ne sont pas formulés en des ordonnances aussi catégoriques. — Pour la période récente, on trouvera d'abondants matériaux, bien disposés et presque toujours judicieusement interprétés, dans l'ouvrage de M. P. N. Bose sur la civilisation hindoue sous la domination anglaise[1], particulièrement dans le premier volume, dans la première moitié du deuxième et dans la dernière moitié du troisième. — Je n'ai pas vu l'ouvrage sur l'hindouisme de M. Guru Prosad Sen[2]; je suppose que c'est la reproduction de ses articles du *Calcutta Review*, qui ont été signalés dans le précédent Bulletin[3]. — Par contre, c'est bien ici qu'appartient le volume de M. Karkaria, dont le titre donné ci-dessous[4] est exact, malheureusement : c'est bien, en effet, une sorte d'histoire morale et sociale de l'Inde pendant ces quarantes dernières années avec M. Malabâri comme figure centrale, ce qui paraît exagéré. Il n'est pas jusqu'au rôle très méritoire de M. Malabâri dans la question des mariages précoces qui ne soit démesurément grossi. Il y a trouvé l'occasion d'une belle campagne de polémiques et de conférences, qui ont surtout servi à le mettre en évidence lui-même. Car, aux yeux des Hindous en général et pas seulement des fanatiques, M. Malabâri, comme parsi, n'avait pas plus qualité pour se mêler de cette affaire, que ne l'eussent eu, il n'y a pas cent ans, un catholique ou un juif pour intervenir dans une question de politique anglaise, et s'il n'y avait eu que lui pour faire taire les scrupules du parti orthodoxe, le Bill dormirait peut-être encore dans les cartons. Les mérites

contre, plusieurs parties du présent mémoire rappellent une communication envoyée par l'auteur au Congrès de Londres de 1892 (cf. t. XXIX (1894), p. 55).

1) Pramatha Nath Bose : *A History of Hindu Civilisation during Bristish Rule*. In four volumes. Je ne connais que les volumes I-III. Calcutta, 1894-1896. Si je ne me trompe, l'auteur est mort et le quatrième volume n'a pas paru.

2) Guru Prosad Sen : *An Introduction to the Study of Hinduism*. Calcutta, 1894.

3) T. XXIX (1894), p. 54.

4) R. P. Karkaria : *India. Forty Years of Progress and Reform*. Being a Sketch of the Life and Times of Behramji M. Malabari. London, 1896.

variés et très réels de M. Malabâri avaient droit à un éloge plus délicat[1].

Plusieurs travaux relatifs à l'ancien hindouisme de Java et des îles de l'Archipel ont été déjà signalés plus haut, à propos de l'épopée et des Purânas (p. 189, 201, 206) ; voici le relevé de quelques autres : M. Van den Berg trouve une origine indienne au régime communal de Java et de Madoura[2]. Ce régime n'est pas indigène, car il ne se rencontre pas ailleurs chez les populations malaises ; il ne provient pas non plus des Arabes, qui ne connaissent que la tribu et qui, partout, ont laissé subsister ce qui avait été établi avant eux ; c'est donc au *grâma* hindou que doit remonter l'organisation du *desa* javanais, qui en est l'exacte reproduction et dont le nom même est, d'ailleurs, emprunté du sanscrit. — M. Juynboll, que nous avons déjà rencontré plusieurs fois (p. 189, 201, 206) a fait connaître un curieux recueil de gnomes sanscrites[3]) tirées du Mahâbhârata (plusieurs se retrouvent dans le *Pancatantra* et dans l'*Hitopadeça*), transcrites tant bien que mal dans la langue originale, avec des variantes qui ne sont pas toujours des fautes, et accompagnées d'une traduction javanaise en prose. Le recueil est attribué à Vararuci[4], et la traduction parait ancienne. — M. Brandes a édité, traduit et admirablement commenté le *Pararaton*, « le livre des rois », appelé aussi le *Ken Arok*, du nom du fondateur de la dynastie[5]. C'est

1) Cf. Delphine Menant : *Un réformateur parsi dans l'histoire contemporaine de l'Inde*, Paris 1899. C'est la traduction d'une biographie de M. Malabâri par un Hindou, M. Dayaram Gitumal. M. Karkaria, si je ne me trompe, est parsi ; c'est peut-être pour cela qu'il se plaît à appeler son coreligionnaire M. Malabâri « a Hindu of the Hindus ».

2) L. W. C. Van den Berg : *Het inlandsche Gemeentewezen op Java en Madoera* ; dans les *Bijdragen* de l'Institut royal de La Haye, LII (1901), p. 1.

3) H. H. Juynboll : *Eene Oud-Javaansche vertaling van Indische Spreuken* ; ibidem, p. 393. — Cf. du même : *Het oudjavaansche gedicht Sumanasântaka* ; ibidem, L (1899), p. 391 (c'est un remaniement du *Raghuvamça*) ; et *Eene Oud-Javaansche Sanskritgrammatica* ; ibidem, LII (1901), p. 630 (on y entrevoit à l'aide de quelles méthodes on apprenait le sanscrit à Java).

4) Le nom de Vararuci est ancien dans la littérature des contes et des anecdotes qui servent à illustrer le *Nîtiçâstra* ; aussi dans le Tandjour tibétain il y a un recueil gnomique, une *Çatagâthâ* de Vararuci.

5) Dr. J. Brandes : *Pararaton (Ken Arok) of het boek der Koningen van Tumapel en van Majapahit*, uitgegeven en toegelicht ; dans les *Verhandelingen* de la Société des sciences et arts de Batavia, XLIX, 1897.

la chronique du royaume de Tumapel, à l'extrémité orientale de Java, devenu plus tard, de 1299 à 1478, le royaume de Majapahit, le dernier grand état de la période hindoue, avant l'établissement définitif de l'Islam[1]. Ken Arok, dont l'avènement doit probablement se placer dans le premier quart du XIIIe siècle, est le fils de Brahmâ et une incarnation de Vishnu. Ce seul trait montre comment les notions hindoues se déformaient chez les Malais : les mots et les noms passaient ; l'idée restait en route. Parmi les nombreux renseignements sur l'histoire religieuse de Java (principalement sur les vieux sanctuaires) que renferme le *Pararaton*, il en est un bien singulier : c'est qu'avant l'époque de Ken Arok, il n'y aurait point eu de brahmanes dans cette partie orientale de l'île, où les religions brahmaniques, le çivaïsme surtout, étaient pourtant beaucoup plus anciennes. — Au même savant, nous devons une série de travaux sur la propagation des contes et des fables dans l'Archipel : d'une part il a essayé de débrouiller la filiation de ces récits qui y sont arrivés par diverses voies, de l'Inde, par le *Pancatantra* (dont le plus vieux remaniement javanais, le *Tantri*, remonte au XVe siècle), la Çukasaptati ; du monde musulman, perso-arabe, par le Calila et Dimna », le « Livre des dix vizirs », le « Livre du perroquet »[2]. D'autre part, il a suivi la trace à travers l'Archipel et au delà, chez les Malais du continent, au Cambodge, chez les Chams, de ce recueil dont le héros est le cerf-nain, le *Kanjil* (parfois aussi la tortue ; au Cambodge le héros est le lièvre, dans l'Inde, le chacal)[3]. Le recueil,

1) M. G. P. Rouffaer place la chute définitive de Majapahit un peu plus tard, entre 1516 et 1521 : *Wanneer is Madjapahit gevallen* ; dans les *Bijdragen* de l'Institut royal de La Haye, L (1899), p. 111.

2) J. Brandes : *Het onderzoek naar den Oorsprong van de Maleische Hikayat Kalila dan Damina, ingeleid* ; dans le *Festbundel* présenté, à l'occasion de son jubilé, à M. De Goeje. — Le même : *Een paar bijzonderheden uit een handschrift van de hikajat Kalila dan Damina* ; dans la *Tijdschrift* de la Société de Batavia, XXXVI (1893), p. 394. — Le même : *Nadere opmerkingen over de maleische bewerkingen van de geschiedenis der 10 vizieren*, Hikayat Golam (Hik. Zadabaktin, Hik. Azbak), Hik. Kalila dan Damina (laatste gedeelte), en de daarvan te onderscheiden, bij de Maleiers voorhanden uiteenloopende Hikayats Baktiyar; *ibidem*, XXXVIII (1895), p. 191. — Le même : *De inhoud van de groote Hikayat Baktiyar*, volgens eene aanteekening van de H. N. van der Tuuk ; *ibidem*, XLI (1899), p. 292. — Le même : *Iets over het Papegaai-Boek*, zoals het bij de Maleiers voorkomt ; *ibidem*, p. 431.

3) Le même : *Dwerghert-verhalen uit den Archipel. Javaansche verhalen* ; dans la *Tydschrift* de la Société de Batavia, XXXVII (1894), p. 27. *Maleische verhalen* ; ibidem, p. 50. *Javaansche verhalen* ; ibidem, p. 127. *Maleische verhalen* ; ibidem, p. 366. — Le même : *Dwerghert-verhalen buiten den Archipel* ;

qui est représenté par de nombreuses branches, est probablement de formation malaise ; mais les éléments sont de provenance indéterminée ; une notable portion semble être venue de l'Inde. Ils constituent cette littérature infiniment variée des ruses du faible, dont beaucoup de traits ont pénétré dans l'Occident, par l'intermédiaire notamment du Pancatantra, et y ont refleuri au moyen-âge dans les poèmes du Renard.

Le goût pour ces récits était si vif, qu'ils ont fourni des motifs aux sculpteurs et aux décorateurs des temples. De même que les bouddhistes ont figuré leurs *jâtakas* sur les parois de leurs sanctuaires, non seulement dans l'Inde, à Bharhut, à Sanci et ailleurs, mais au Siam et à Java même, au Boroboudour, les constructeurs de temples brahmaniques, pour qui pourtant ces motifs étaient plutôt profanes, les ont employés conjointement avec ceux de la vieille mythologie. M. Brandes en a relevé plusieurs exemples, à Panataran, à Mendout et ailleurs encore[1]. Ces représentations figurées, qui remontent en partie au IX[e] siècle, sont même plus anciennes que les documents écrits. On sait d'ailleurs combien le bouddhisme et l'hindouisme, notamment le çivaïsme, se sont réciproquement pénétrés dans l'Archipel. Aux exemples qu'il en avait déjà donnés, M. Kern vient d'en ajouter un nouveau, des plus significatifs, dans sa belle publication de la « Légende de Kuñjarakarna »[2]. La légende, jusqu'ici, n'a pas été signalée ailleurs ; si

ibidem, XLIII (1901), p. 226 et 275. — Pour ces contes chez les Malais du continent, voir aussi W. W. Skeat : *Fables and Folk Tales from an Eastern Forest*, Cambridge, 1901 ; et, pour les traces de l'ancien hindouisme dans ces parages, l'ouvrage du même auteur : *Malay Magic, being an Introduction to the Folklore and Popular Religion of the Malay Peninsula* ; with a Preface by Charles Otto Blagden, London, 1900.

1) Voir dans les *Notulen* de la Société de Batavia ses notices sur un bas-relief figurant le « barattement de la mer de lait » (motif si fréquemment employé au Cambodge), XXXI (1893), p. 112 ; sur des représentations de fables, *ibidem*, p. 76 et XXXVIII (1900), p. LXIX. — Je ne puis que mentionner, comme nous intéressant ici moins directement, les recherches du même savant sur l'histoire de l'écriture à Java, *ibidem*, XXXVII (1899), p. XLI, et sur l'ancien calendrier javanais : note sur des coupes qui servaient aux lustrations et où sont gravés les signes des mois (*zodiakbeker*), ibidem, p. 126, et *De maandnaam Hapit*, dans la *Tijdschrift*, XLI (1899), p. 19. De ses observations, il semble bien résulter qu'il y a là des traces d'un ancien comput indigène, antérieur à l'introduction, non seulement du calendrier musulman, mais aussi du calendrier hindou.

2) H. Kern : *De legende van Kuñjarakarna*, volgens het oudst bekende hand-

la version javanaise, qui paraît être du XII[e] siècle, remonte néanmoins, comme cela est probable, à un original indien, ce ne peut être qu'une traduction libre, car elle a toute l'allure de la narration malaise. Elle est toute à la glorification du dhyânibuddha Vairocana, de qui le yaksha Kuñjarakarṇa obtient non seulement le pardon de ses propres péchés, mais la grâce de son ami, le vidyâdhara Pûrṇavijaya, déjà condamné aux supplices de l'enfer. Nulle mention n'est faite du Buddha historique : c'est Vairocana, le bhaṭâra ou Suprême Seigneur, qui est le Buddha, lequel est le dieu des bauddhas, comme Çiva est le dieu des çaivas ; et non seulement il est le Buddha, mais il est aussi Çiva, et les moines (bouddhistes) qui nient cela ou qui l'ignorent sont des hérétiques et iront en enfer.

Je ne puis pas entrer ici dans le détail des nouveautés archéologiques ayant trait à la période hindoue de Java et des îles voisines ; il faudrait dépouiller toute la série des *Notulen* de la Société de Batavia, qui sont pleines de renseignements sur les monuments de toute sorte appartenant à cette période et sur les trouvailles qui viennent chaque jour enrichir ses admirables collections. Je ne signalerai que trois mémoires plus étendus ou d'une portée plus générale : dans l'un, M. J. van Aalst donne une liste des antiquités hindoues du district de Prapag en Kedoe (Java central)[1], qui est en partie un supplément local au riche inventaire général dressé en 1891 par M. Verbeek. Dans le second, MM. André de la Porte et Knebel décrivent en détail les ruines du temple de Panataran en Kediri (Java central)[2], dont il a été question dans une des notes déjà signalées de M. Brandes. Dans le troisième, M. Groneman[3] traite de ces figures de nains ventrus et trapus, à la bouche grimaçante et garnie de dents énormes, qui, armés de la massue, montent la garde à l'entrée des temples tant bouddhiques que brahmaniques et sont appelés à Java des *kâlas*, comme représentant le temps et la mort. Il y voit avec raison des *yakshas*, c'est-à-dire des êtres redoutables, mais non naturellement mauvais ; il note de plus que, quand ces images sont bouddhiques, elles n'ont plus rien de terrible, ni

schrift, met oudjavaanschen Text, nederlandsche vertaling en aanteekeningen ; dans les *Verhandelingen* de l'Académie royale des sciences d'Amsterdam, 1901.

1) J. v. Aalst : *Opgaven omtrent verschillende Hindoe-oudheden voorkomende in de Contrôle-afdeeling Prapag, afdeeling Temanggoeng, Residentie Kedoe* ; dans la *Tijdschrift* de la Société de Batavia, XLIII (1901), p. 182.

2) J. André de la Porte et J. Knebel : *De ruïnen van Panataran* ; ibidem, XLII (1900), p. 263.

3) Dr. J. Groneman : *Tempelwachters* ; ibidem XLI (1899), p. 17.

dans leurs attributs, ni dans leur physionomie, qui est simplement grotesque et souvent même bonasse, et il explique cette différence par les idées des bouddhistes sur la mort, qui, pour eux, n'aurait plus eu rien d'effrayant. Il se peut que la distinction soit fondée, que l'iconographie bouddhique ait supprimé les attributs (serpents, têtes de mort) qui, dans le çivaïsme pur, revenaient à ces yakshas en leur qualité de *ganas* de Çiva. Mais je doute fort de l'exactitude de l'explication : nulle religion n'a, plus que le bouddhisme, usé et abusé des terreurs de la mort et de ce qui en est la suite. — Je renvoie en note[1] la mention de

1) C. M. Pleyte : *Bijdrage tot de kennis van het Mahâyâna op Java*. Opmerkingen naar aanleiding van Grünwedel's « mythologie du Buddhisme au Tibet et en Mongolie » ; dans les *Bijdragen* de l'Institut royal de La Haye, LII (1901), p. 362. Le sous-titre indique le contenu essentiel du mémoire : l'auteur a essayé, d'après les données fournies dans l'ouvrage de Grünwedel (cf. t. XLII (1900), p. 51) et d'après ses propres observations, de mieux déterminer les images bouddhiques provenant de Java, qui font partie du *Rijks-Museum van Oudheden* de Leide et qui, dans le Catalogue, ont été l'objet d'identifications fausses ou insuffisantes. — Le même : *Die Buddhalegende in den Skulpturen des Tempels von Bôrô-Budur*. Amsterdam, de Bussy, 1901. Paraît par livraisons in-folio ; je n'ai encore reçu que les livraisons I et II. M. d'Oldenburg, dans ses « Notes sur l'art bouddhique », avait déjà identifié les sujets d'une série de sculptures du Boro-Boudour (cf. t. XLI (1900), p. 169). Il y avait reconnu des jâtakas et avait noté que les bas-reliefs se suivaient dans l'ordre même des récits de la *Jâtakamâlâ*. M. Pleyte a reconnu de même qu'une autre série de ces bas-reliefs représente la vie du Buddha d'après le *Lalitavistara*. Son interprétation des sculptures paraît en général réussie ; mais que les artistes se soient inspirés précisément du Lalitavistara plutôt que de la simple tradition est un point qui resterait douteux, même si la concordance était, comme je le crois, plus grande encore que ne l'admet l'auteur. Il me semble en effet que le bas-relief n° 14, où il voit Çakra et les dieux des vents prenant la résolution d'aller veiller sur le Bodhisattva, ce qui interrompt l'ordre du Lalitavistara, représente au contraire, conformément à cet ordre, le Bodhisattva assis dans le Ratnavyûha et instruisant les dieux. A sa droite, Brahmâ tient la coupe de lapis contenant la goutte d'élixir extraite du lotus céleste ; de l'autre côté, détail qui n'est pas dans le Lalitavistara, un deva apporte ce lotus à travers les airs. Que le sein maternel, dans lequel la scène centrale se passe, ait été supprimé, n'a rien que de conforme aux conventions de cet art ; la seule difficulté est l'absence du nimbe qui, d'ordinaire, désigne le Bodhisattva. Mais c'est précisément pour des détails de ce genre qu'il est regrettable que M. Pleyte ait reproduit les dessins de Wilsen, au lieu des photographies qui ont été faites depuis de ces bas-reliefs. Même dans un ouvrage de prix ordinaire, ce choix eût été malheureux ; à plus forte raison l'est-il dans un ouvrage de luxe comme celui-ci, où il y a tant de place perdue et tant de choses inutiles, notamment une analyse du Lalitavistara qui

deux travaux relatifs à l'archéologie du bouddhisme à Java, qui n'ont pas pu trouver place dans le Bulletin de 1900.

En passant sur le continent voisin, dans l'Indo-Chine française, nous avons à signaler d'abord le deuxième volume du grand ouvrage de M. Aymonier sur le Cambodge[1]. Le premier volume, déjà mentionné dans le Bulletin de 1900 (t. XLII, p. 87), contient la description, au point de vue géographique, ethnographique, religieux, politique et sociale, du royaume actuel, bien diminué de son ancienne étendue. Dans le deuxième, le même travail est fait pour les provinces du Nord et de l'Ouest, devenues peu à peu siamoises. Le troisième, qui reste à publier, traitera du groupe central des grands monuments d'Angkor et contiendra de plus l'histoire des pays khmers, autant qu'il est possible de l'entrevoir dès maintenant. Le fort de l'ouvrage est la partie archéologique, l'inventaire et la description des anciens monuments, l'analyse parfois très complète des inscriptions recueillies jusqu'ici, presque toutes par M. Aymonier lui-même. C'est au point de vue archéologique aussi que sont dressées les cartes qui accompagnent chaque section et qui, pour les provinces laociennes et siamoises, sont encore le seul document qui nous renseigne d'une façon un peu précise sur la répartition topographique des antiquités.

L'ouvrage de M. Aymonier résume une période, celle des premiers pionniers, des efforts individuels et parfois incohérents. L'établissement et les premières publications de l'École française d'Extrême-Orient en ouvrent une autre, de travail organisé et méthodique. Et ici, je suis heureux, profondément heureux de pouvoir dire que notre jeune École a

est presque une traduction. Il n'y a pas jusqu'au chapitre servant de prologue, qui n'avait absolument rien à faire ici et où l'auteur a commis la fâcheuse bévue — et ce n'est pas la seule — de faire réciter le poème par le *Bodhisattva*, qui n'occupe deux pages in-folio. Combien le mérite très réel du travail de M. Pleyte ressortirait mieux, s'il avait écarté tout ce superflu et fait revoir ses épreuves par un spécialiste ! — Je profite de la correction des épreuves, pour ajouter que, dans les livraisons III-X, que j'ai maintenant sous les yeux, la concordance des bas-reliefs et du Lalitavistara n'est plus aussi uniformément évidente qu'au début. Pour les nos 96-116 par exemple, les identifications proposées par M. Pleyte sont presque toutes sujettes à caution.

1) Étienne Aymonier : *Le Cambodge. II. Les provinces siamoises*. Paris, Ernest Leroux, 1901.

tenu et au delà toutes les promesses, tout ce qu'attendait d'elle un juge aussi compétent que M. Kern de Leide, dont les paroles de bon augure prononcées sur son berceau[1] resteront, avec la charte de fondation, une des pièces les plus précieuses de ses archives. Grâce au généreux appui du gouverneur général, M. Doumer, en moins de trois ans, sous l'habile direction de M. Finot et sous celle de M. Foucher pendant son intérim, tous les services ont été organisés. Le pays a été parcouru et inventorié; des relations ont été établies avec Java et avec la Chine, et vont l'être avec le Japon; une bibliothèque et un musée ont été créés, qui déjà sont devenus trop étroits pour leurs richesses et vont être obligés d'essaimer; enfin l'École s'est recrutée sur place et a groupé autour d'elle des collaborateurs qui ont déjà fourni un excellent appoint à ses publications. Celles-ci se composent d'un Bulletin et d'ouvrages indépendants. Le Bulletin, qui est trimestriel et dont les quatre premiers fascicules ont paru[2], comprend des travaux originaux, une chronique et une bibliographie. Les deux dernières parties, destinées sans doute à devenir de plus en plus riches, tiennent les chercheurs de là-bas, souvent isolés et privés de livres, au courant du mouvement scientifique et, par une critique bienveillante mais sans fausse complaisance, les initient aux bonnes méthodes. Parmi tous ces travaux, le premier à signaler, comme devant servir de base à toute recherche archéologique future, est l'inventaire sommaire des anciens monuments de l'Annam (monuments chams), par M. Finot et le capitaine Lunet de Lajonquière[3], continué par ce dernier seul pour le Cambodge. Ce double inventaire, qui sera suivi d'un inventaire raisonné, a été incorporé à l'Atlas archéologique de l'Indo-Chine[4], dressé par le capitaine de Lajonquière, et qui ne comprend jusqu'ici que quatre cartes au 1 : 500 000, deux pour l'Annam et deux pour le Cambodge, plus une carte d'assemblage au

1) H. Kern : *Bevordering van Oudheidkundig onderzoek in Fransch Achter-Indië*; dans les *Bijdragen* de l'Institut royal de La Haye, L (1899), p. 405.

2) *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, Revue philologique paraissant tous les trois mois. Première année, nos 1-4. Hanoi, F. H. Schneider, 1901.

3) Parmi ces monuments chams, ceux de My-son, qui n'avaient point encore été décrits, rappellent par leur étendue et leur complication les grandes bâtisses des Khmers. Lettre de M. Finot, dans les *Comptes rendus* de l'Académie des Inscriptions, 1900, p. 102. Dès maintenant, il y a des additions à faire à cet inventaire sommaire. Lettre du R. P. Cadière, dans le *Bulletin*, I, p. 411.

4) Capitaine C. Lunet de Lajonquière : *Atlas archéologique de l'Indo-Chine. Monuments du Campa et du Cambodge*. Paris, Ernest Leroux, grand in-folio.

1 : 2500000. Plus tard le travail sera étendu au Laos et aux provinces maintenant siamoises de l'ancien empire khmer. Le temps n'est plus où les premiers interprètes des inscriptions du Cambodge n'avaient parfois qu'un nom à donner pour toute indication de provenance.

Au Cambodge ou, plus exactement, au bassin du Mekong se rapportent encore la description de Vieng-Chan et de ses pagodes (Laos) par le capitaine Lunet de Lajonquière[1] ; les notes ethnographiques de M. A. Lavallée sur les tribus plus ou moins sauvages établies entre le Mekong et le Sekong (Laos)[2], et un compte rendu très détaillé par M. Adhémard Leclère de la cérémonie de la tonsure d'un prince royal à la cour de Phnôm-Penh[3]. Cette pompeuse cérémonie, qui se rattache de très loin à d'anciens rites de la puberté, est un singulier composé d'éléments brahmaniques adoptés et adaptés par le bouddhisme. M. Gerini a décrit la même cérémonie en Siam[4] ; de la comparaison, il semble résulter que les survivances brahmaniques ont été plus tenaces au Cambodge qu'en Siam.

Les autres travaux ont porté sur l'Annam. M. Dumoutier a décrit les conditions de l'industrie au Tonkin[5] ; le R. P. Cadière, missionnaire apostolique, a fait une étude très intéressante des croyances, des usages et du folk-lore des populations annamites au milieu desquelles il réside[6] ; le capitaine Désiré Lacroix nous a donné un traité complet de numismatique annamite[7]. Dans aucun de ces travaux, l'Inde n'a rien à voir : quand il y a eu influence étrangère, elle est venue de la Chine. Nous retrouvons au contraire l'hindouisme et la culture indienne chez les Chams, dont M. Finot a résumé la religion telle qu'elle se dégage de l'étude des monuments[8] : un brahmanisme (vishnouisme et çivaïsme)

1) Dans le *Bulletin*, I, p. 99.

2) *Ibidem*, p. 291.

3) *Le Cûlâ-Kantana-Mangala*, ou la fête de la coupe de la houppe d'un prince royal à Phnôm-Penh, le 16 mai 1901 (avec des documents photographiques par M. H. Dufour, architecte diplômé par le gouvernement). *Ibidem*, p. 208 et 231.

4) Cf. t. XLII (1900), p. 85.

5) Dans le *Bulletin*, I, p. 81.

6) *Croyances et dictons populaires de la vallée du Nguon Son*, province de Quang-binh (Annam). *Ibidem*, p. 119 et 183.

7) Désiré Lacroix : *Numismatique annamite* ; avec un Atlas de XL planches en photogravure. Saïgon, Ménard et Legros, 1900.

8) Louis Finot : *La religion des Chams d'après les monuments* ; dans le Bulletin, I, p. 12.

avec très peu de bouddhisme, le tout sans doute déjà fortement mêlé de croyances indigènes, mais ayant su, jusqu'à la fin du XIIIe siècle, garder dans l'art et dans la langue de ses inscriptions les dehors d'une certaine pureté. — M. Parmentier, architecte attaché comme pensionnaire à l'École, a étudié ces mêmes monuments au point de vue du constructeur[1]. Maintenant que nous avons l'étude technique, il nous faut la représentation pittoresque et l'étude comparative, avec l'art khmer d'abord et ensuite avec celui de Java et de l'Archipel. Si je ne me trompe, c'est de ce dernier côté surtout qu'elle sera fructueuse. — Enfin M. Cabaton, ancien pensionnaire de l'École, dans un ensemble de très belles recherches, nous montre ce que cette civilisation, cet art, cette religion sont devenus chez les misérables restes d'une grande nation[2] : une existence précaire et servile, un oubli complet du passé, des coutumes dont le sens est perdu, des débris de rituel et de liturgie où quelques formules, quelques noms déformés surnagent encore, mais qui sont inintelligibles pour leurs prêtres eux-mêmes, où des dieux hindous vont à La Mecque, sont père d'Allah et fils de Mahomet. On ne saurait trop louer la sûreté avec laquelle M. Cabaton a su manier cette matière en décomposition : rien aussi ne fait mieux voir ce qu'ont dû être dans le passé, parmi des races inférieures, ces colonies hindoues qui tiraient toute leur vitalité du dehors et que la barbarie guettait du jour où la racine nourricière a été coupée.

Pour une existence d'à peine deux années, en défalquant les mois d'installation, voilà certes un bilan très honorable et qui fait bien augurer de l'avenir. Au mois de novembre prochain, quand M. Finot et ses collaborateurs recevront leurs confrères venus au Congrès international des orientalistes qui doit se tenir vers cette époque à Hanoï, ils n'auront à rougir devant aucuns de leurs aînés; rien qu'à montrer leur œuvre, ils auront la satisfaction de leur prouver qu'il y a là une petite France d'outre-mer qui, au point de vue scientifique du moins, se porte bien.

A. BARTH.

1) Henri Parmentier : *Caractères généraux de l'architecture chame* ; ibidem, p. 245.

2) Antoine Cabaton : *Nouvelles recherches sur les Chams*. Paris, Ernest Leroux, 1901. — *Cf.* l'article de M. Finot dans le *Journal asiatique* de novembre-décembre 1901, p. 540.

LES RITES DE LA CONSTRUCTION

D'APRÈS LA POÉSIE POPULAIRE DE L'EUROPE ORIENTALE

La pratique de l'emmurement d'un être vivant dans les fondations d'une ville, d'un pont, d'une tour, d'un édifice quelconque, est une des plus répandues dans le monde, et doit être considérée comme une survivance, une épave des époques reculées de la civilisation.

On crut longtemps que, pour solidifier une construction, rendre inexpugnable une forteresse, indestructibles une ville, une tour, un pont, il était nécessaire d'emmurer vivante, dans les fondations, une créature innocente, un enfant, plus souvent une femme, dont les cris d'agonie arrivent jusqu'à nous, en un douloureux écho, par les poésies et les traditions populaires. Chez certaines peuplades sauvages cette barbare coutume, dans son horrible réalité, s'est maintenue en vigueur ; chez les nations civilisées, elle n'est plus qu'une antique croyance cristallisée dans certaines chansons et légendes populaires.

Cette croyance, en elle-même, n'est qu'une des formes multiples de l'*animisme*, enfanté par la tendance irrésistible de l'homme primitif à prêter sa propre vie et sa sensibilité à la nature entière; les phénomènes physiques et toutes les choses de la création sont doués par lui d'une âme et d'une vie intense, extérieure ou intérieure. La terre n'est pas, pour lui, une masse inerte et brute, elle est la demeure d'esprits propices ou malveillants, protecteurs ou dévastateurs des travaux des hommes; une construction quelconque sur cette terre est donc un empiètement sur le domaine du génie local,

pour lequel une compensation ou une expiation lui est due ; et c'était pour apaiser son ressentiment, se le rendre favorable, qu'on lui offrait une victime humaine, pratique de tout culte primitif.

Les progrès de la civilisation substituèrent peu à peu aux sacrifices humains, l'immolation de différents animaux (coq, poule, brebis, agneau), ou même certains symboles (cadavre, statue, ombre).

La tradition des emmurés vivants a été étudiée sommairement par Grimm, Tylor, Liebrecht, Andree ; et un travail d'ensemble sur cette importante question vient d'être publié par Sartori[1].

I

La tradition des emmurés vivants revêt, exclusivement chez les peuples de l'Europe orientale, Magyars, Roumains, Serbes, Bulgares, Albanais, Grecs et Macédo-Roumains, une forme poétique ; chez tous, les différentes versions rimées portent sur la même donnée fondamentale, mais la vivacité et la richesse de leur fantaisie ont donné à ce fonds commun la plus surprenante variété de formes. Sous le rapport de la beauté et de l'originalité relative, les versions serbes et roumaines occupent le premier rang ; les chansons bulgares, par suite de leur forme décousue, donnent l'impression de fragments détachés ; les traditions albanaises sont de pâles imitations des ballades grecques ou serbes, et la chanson macédo-roumaine est une reproduction presque littérale de l'une des versions néo-grecques ; les variantes magyares semblent les

1) Grimm, *Deutsche Mythologie*, 4e édit., 1875-1878, p. 956 ; Tylor, *Civilisation primitive*, I, 122 et suiv. : La survivance dans la civilisation ; Liebrecht, *Zur Volkskunde*, p. 284-296 : Les enterrés vivants ; Andree, *Parallelen und Vergleiche*, p. 18-22 : Les emmurés vivants ; cf. R. Köhler, *Aufsätze über Märchen und Volkslieder*, Berlin, 1894, p. 36-47. Sous le titre de *Rites de la construction*, on peut trouver des matériaux intéressants dans la *Mélusine* (I, 12 ; III, 497 ; IV, 14, 118 ; VI, 82) et dans la *Revue des traditions populaires* (VI, 138, 172 ; VII, 315 ; VIII, 455). Ces différents travaux ont été mis à contribution par M. Paul Sartori dans une étude insérée dans la *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin, 1898.

échos de la ballade roumaine, tandis que les versions néo-grecques, par suite de certains traits caractéristiques, occupent une place à part dans cet ensemble de productions poétiques.

Nous étudierons tout d'abord les versions néo-grecques, qui sont les plus nombreuses et les plus curieuses.

La croyance qu'il faut immoler une victime dans les fondations de n'importe quelle construction, est partout familière en Grèce. Le prêtre bénit le terrain, on égorge une poule, un coq, un bélier ou un agneau, et de son sang l'on arrose la pierre fondamentale de l'édifice : le verbe στοιχειώνω (dérivé de στοιχειό, génie élémentaire) désigne cette cérémonie de consécration en l'honneur du génie local pour protéger la bâtisse contre les mauvais esprits ou les fantômes, et en solidifier les murailles. Quelquefois les maçons attirent par ruse quelqu'un auprès d'eux, et, à la dérobée, prennent, avec une corde, la mesure de sa taille, de son pied, ou même seulement de son ombre, et ensuite enfouissent la corde dans les fondations. Le vulgaire est convaincu que l'homme dont on a ainsi pris les mesures, mourra dans l'année, et que le même sort attend celui qui passe juste au moment où l'on pose la première pierre d'un édifice, parce que son ombre y reste à jamais enfermée. L'immolation d'un animal a pour but d'écarter un semblable danger; pendant le sacrifice, les membres de la famille du propriétaire doivent se tenir à distance, car celui que le sang de la victime éclabousse est sûr de mourir à bref délai. Les paysans de Zacynthe croient aujourd'hui encore qu'aucun pont ni aucune forteresse n'est durable, si on n'a pas égorgé et enterré sous les fondations un homme, de préférence un Turc ou un Juif[1].

Les chansons néo-grecques témoignent, à l'occasion de la construction du pont sur l'Arta, de cette croyance universelle à l'efficacité des sacrifices humains.

1) B. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen*, p. 196-199; Tommaseo, *Canti popolari*, Venezia, 1842, p. 174; Rennel Rod, *The customs and lore of moderns Greece*, London, 1900, p. 168 et suiv. (sacrifices de construction). Voir aussi Georgeakis et Pineau, *Le folk-lore de Lesbos*, Paris, 1894, p. 346.

Nous allons donner ici les différentes versions que comporte ce thème de la poésie populaire balkanique.

1. La plus ancienne des versions néo-grecques semble être celle intitulée : *Le Pont sur l'Arta*[1], qui a été recueillie à Corcyre[2] ; le style décousu trahit son caractère archaïque, et dans la traduction littérale suivante nous nous sommes efforcé de conserver ce caractère.

Le Pont sur l'Arta

(Corcyre)

Quarante maçons et soixante ouvriers[3]
Travaillèrent trois ans au pont sur l'Arta ;
Ils bâtissaient tout le jour, et le soir tout s'écroulait.
Les maîtres-maçons se désolent et les ouvriers se lamentent :
« Maudites sont nos peines ! Maudit est notre labeur !
Bâtir la journée entière, pour que le soir tout s'écroule ! »
Et du fond de l'arche de droite un fantôme[4] répondit[5] :
« Si vous n'immolez pas un être humain, les murs ne s'affermiront pas[6],
Et gardez-vous d'immoler orphelin, étranger ou voyageur,
Et personne autre que la belle épouse du grand maître-maçon,
Celle qui doucement vient à l'aube, puis doucement à midi ».
Dès qu'il eut entendu, le maître-maçon tombe sans connaissance ;
Puis il écrit un message et l'envoie par le rossignol :
« Lentement qu'elle s'habille, lentement qu'elle se vête, lentement qu'elle vienne à midi,
Lentement qu'elle aille, et franchisse le pont sur l'Arta ».
Et l'oiseau n'obéit pas ; il s'en alla ; mais dit au contraire :
« Vite t'habille, vite te change, vite viens à midi,

1) Arta, l'ancien Arachthos, est le ruisseau qui forme la frontière entre la Grèce et l'Épire.

2) Passow, *Popularia carmina Græciæ recentioris*, Lipsiæ, 1860, n° 61 : Ἡ γέφυρα τῆς Ἄρτας (d'après Zambelios, Ἄσματα δημοτικὰ τῆς Ἑλλάδος, Corcyre, 1852).

3) Variante (Tommaseo, IV, 178) : Mille maîtres-maçons bâtissaient un pont sur l'Arta.

4) στοιχειό.

5) Variante (*ibid.*) : Une voix céleste ou sortie de la bouche de l'Archange.

6) Ἂν δὲ στοιχειώσετ' ἄνθρωπο, τεῖχος δὲ θεμελιώνει...

Vite presse le pas pour passer le pont de l'Arta ».
La voilà qui quitte la rue poussiéreuse (litt. blanche),
Le maître-maçon l'aperçoit, et son cœur se fend.
De loin elle les salue, de loin elle leur parle :
« Salut et joie, maçons et ouvriers !
Qu'a donc le maître, qui le rend si triste? »
— « Son anneau est tombé sous la première arche[1],
Et il ne sait qui va aller, qui sortira pour chercher l'anneau ».
— « Maître ! ne sois plus triste; moi j'irai et te le rapporterai,
Moi j'irai et je sortirai pour chercher l'anneau ».
A peine elle est descendue, à peine elle a mis le pied sous l'arche :
« Tirez la chaîne, tirez la chaînette,
J'ai partout fureté et n'ai rien trouvé ».
L'un la frappe avec la truelle, l'autre lui jette de la chaux,
Le maître-maçon saisit un bloc[2] et le lui lance :
« Maudite est ma destinée ! maudit est mon sort !
Nous étions trois sœurs, et toutes trois prédestinées au malheur (litt. écrites) :
Sur l'une on a bâti le (pont du) Danube, sur l'autre Avlon[3],
Et sur moi, la cadette, le pont de l'Arta.
Comme mon cœur[4] tremble en moi, que ce pont tremble !
Et comme tombent mes cheveux, que les passants sur lui tombent ! »
— « Ma fille, change tes paroles et profère une autre imprécation[5],
Car tu n'as qu'un frère et il pourrait passer sur le pont ».
Aussitôt elle change ses paroles et profère une autre imprécation :
« Dur comme le fer est mon cœur, dur comme le fer (soit) le pont !
Comme le fer sont mes cheveux, comme le fer (soient) les passants !
Car j'ai un frère à l'étranger, que la chance le garde de passer[6] ! »

2. Dans une variante fragmentaire de Trébizonde[7], une voix céleste demande au maître-maçon : « Que me donne-

1) Variante : « dans les profondeurs de la voûte ».
2) Variante : « cinq ou six massues ».
3) Ville maritime en Epire.
4) Variante : « œillet ».
5) Variante : « Ma fille, prends garde et sauve ton âme ».
6) Fin de la chanson chez Tommaseo :
« Qu'elles tremblent, les montagnes désertes, qu'il tremble, le pont !
Qu'ils tombent, les oiseaux sauvages, qu'ils tombent, les hommes ! »
7) D'après Syrku, p. 318, de l'étude citée plus loin.

ras-tu, si je construis le pont? » Et le maître-maçon répond : « Si je te donne ma fille, je n'aurai plus de fille ; si je te donne ma mère, je n'aurai plus de mère ; mais si je te donne mon épouse, j'aurai chance d'en trouver une meilleure ». Il envoie ensuite le rossignol-messager dire à la dame : « Tu iras samedi au bain, dimanche à la noce, mais lundi tu viendras au pont ». Ici une lacune et la chanson se termine de la même façon que notre première version.

3. La version suivante, recueillie à Zacynthe[1], est plus prosaïque, et les mots italiens[2] qu'on y rencontre indiquent suffisamment son lieu d'origine :

Le pont sur l'Arta
(Zacynthe)

Quarante-cinq maçons et soixante ouvriers
Bâtissaient une tour sur le pont de l'Arta.
Ils travaillaient tout le jour, et le soir tout s'écroulait.
Ils pleurent, les maçons, ils pleurent et se lamentent,
Tandis que les ouvriers, recevant leur salaire, se réjouissent.
Un dimanche de Pâques, jour de fête,
Le grand maître-maçon se coucha pour dormir un peu ;
Et il entendit dans un songe, en imagination :
« S'ils n'immolent pas un être humain, la tour ne s'affermira pas[3] !
Ni riche, ni pauvre, ni personne au monde
Ne pourra l'affermir, sauf l'épouse du grand-maçon ».
Celui-ci appelle un ouvrier pour lui dicter sa volonté :
« Va et dis à ta dame (litt. batelière), à ta patronne,
Qu'elle s'habille, qu'elle se pare, mette ses bijoux d'or,
Mette ceux d'argent, et ses vêtements de soie,
Qu'elle marche vite, que vite elle vienne, que vite tu le lui dises ! »
L'ouvrier s'en alla, et la trouva cousant et chantant :
« Sois la bien trouvée, ma dame, ma patronne ;
Le maître m'envoie, pour que tu mettes tes bijoux d'or,
Que tu mettes ceux d'argent, et tes vêtements de soie,
Et que tu viennes pour le diner........ »

1) Passow, n° 58 (d'après Tommaseo, IV, 180).
2) Par exemple : λαβουρέντες pour [illegible], [illegible] pour [illegible], etc.
3) Σὰ δὲ σκοτώσουν ἄνθρωπο, πύργος δὲ θεμελιώνει...

Elle s'habille, se pare, met ses bijoux d'or,
Met ceux d'argent, et ses vêtements de soie;
Puis s'en alla et les trouva tous à table.
« Sois la bien-venue, ma maîtresse!
Mon alliance est tombée,
Et je t'ai envoyé chercher pour que tu la ramasses ».
Dès qu'elle fut descendue, l'un lui jette du mortier, un autre de [la chaux,
Pendant que le maître-maçon la frappe de son marteau.
« Nous fûmes trois sœurs, toutes trois immolées,
L'une pour une église, l'autre pour un couvent,
Et la troisième, la meilleure, pour le pont sur l'Arta.
Comme mes mains tremblent, que tremblent les piliers;
Comme mon cœur tremble, que tremble le pont! »

4. La version suivante a été recueillie en Crète[1]; comme elle diffère des précédentes autant par le fond que par la forme, nous la reproduisons en entier :

Sur la noire rivière ils bâtissaient une voûte,
Ils bâtissaient une voûte pour que les passants ne s'y noient pas.
Et un oiselet gazouille, crie, sans vouloir se taire :
« Que la voûte ne durera pas, qu'elle ne s'affermira pas
Si, au pied, une victime humaine n'est pas immolée[2];
Ni aveugle, ni boiteux, ni voyageur,
Nul autre que la belle épouse du maître-maçon!
Écoute, maître-maçon, ce que dit l'oiselet »,
Celui-ci éclate en sanglots et retourne chez lui;
Sa belle épouse aux cheveux bouclés lui demande :
Qu'as-tu, maître, et pourquoi sanglottes-tu? »
— Mon anneau, au pied de la voûte, est tombé.
— Calme-toi, maître-maçon, j'irai te le chercher.
Elle commence à se parer du matin jusqu'au soir,
Et du soir au matin, et puis jusqu'à midi :
Elle met le soleil sur son front et la lune sur sa poitrine,
Elle arque ses sourcils avec l'aile d'un corbeau;
Elle met autant de perles que le sable a de grains,

1) Jannaraki, Ἄσματα Κρητικά, Leipzig, 1876, n° 271.
2) ...νὰ χύσουν ἄνθρωπο 'στὴν κώχη τῆς καμάρας.

Et entoure son cou de sequins gros comme des cailloux ;
Puis les nourrices la prennent pour la conduire à la voûte.
— Soyez les biens-venus, messieurs et maîtres-maçons !
— Sois la bien-venue, reine aux cinq ornements !
Elle retrousse ses manches et s'engage sous la voûte ;
L'un lui lance du mortier, un autre des cailloux,
Pendant que le chien de maître-maçon la frappe avec sa lourde [truelle.
« Laissez-moi, infortunée que je suis, vous dire deux mots :
Nous fûmes trois sœurs, toutes trois au malheur prédestinées :
L'une périt par le glaive, l'autre dans une fontaine,
Et moi, infortunée, au pied de cette voûte.
Toi, rossignol, prends mes yeux,
Toi, perdrix, prends mes bijoux ;
Et toi pigeon, prend mes cheveux,
Pour qu'une autre femme s'en emparant, ne subisse mon triste [sort ! »

5. Enfin la version suivante[1] a été publiée sous le titre de :

La femme immolée par ses deux frères.

Mille quatre cents maçons et soixante ouvriers,
Bâtissaient une voûte, un pont sur l'Elade[2] :
Ils bâtissaient toute la journée, mais la nuit tout s'écroulait.
Un oiselet vint se percher sur le sommet de la voûte ;
Il ne gazouillait pas comme les oiseaux, ne chantait pas comme [le rossignol,
Mais chantait et parlait avec la voix d'un homme :
« Si vous n'immolez pas un être humain, la voûte ne s'affermira [pas[3] ;
Mais n'immolez ni orphelin, ni étranger, ni voyageur,
Personne, excepté l'épouse du maître-maçon ! »
Celui-ci ordonne à deux ouvriers d'aller chez la patronne :
— Lève-toi donc, patronne, le maître te veut.
— Dites-lui que, s'il me veut pour mon bien, je me parerai pour [venir,

1) Jatridis, Συλλογὴ δημοτικῶν ᾀσμάτων, Athènes, 1852, p. 208 : Ἡ στοιχειωμένη γυνὴ μετὰ τῶν δύο αὐτῆς ἀδελφῶν.
2) L'ancien Sperchios.
3) Ἂν δὲν στοιχειώσετ' ἄνθρωπο, καμάρα δὲν στεριώνει.

Et s'il me veut pour du mal, j'irai telle que je suis ».
— Ni pour bien ni pour mal, mais viens telle que tu es ».
« Je comprends, infortunée que je suis ! pauvrette !
Nous fûmes trois sœurs, et toutes trois immolées[1] ;
Une à Tirnova, l'autre à Manolis[2] ;
Et moi, malheureuse, sous la voûte ronde.
Comme tremble mon cœur, que tremble le pont,
Comme tombent mes larmes, que tombent sur lui les passants ! »

Les deux premières versions citées, et les plus connues, celles de Corcyre et de Zacynthe, ont pour motif, comme on l'a vu, la construction du pont de l'Arta ; la variante crétoise ne spécifie aucun nom pour le « ruisseau noir », tandis que la dernière précise le pont sur Sperchios ou Elade. Une tradition rapporte que, dans le *Pont de Pierre*, près Livadhion, en Béotie, on avait emmuré vivant un nègre ; et une lamentation funèbre (μοιρολόγιον) nous montre une femme pleurant son mari, le maître Panaïotis, emmuré vivant sous la fontaine d'Arrhachoba, sur le Parnassos :

Maudit qui t'a nommé, mille fois maudit,
L'endroit où l'on immola mon mari, le maître Panaïotis[3] !

En résumé, dans toutes les versions que nous avons reproduites, c'est toujours l'épouse du maître-maçon qui est offerte en holocauste au génie local : « pas d'orphelins, pas d'étrangers, ni d'aveugle »... Le motif de l'anneau perdu[4], revient dans chaque version intégrale, ainsi que l'imprécation finale,

1) La locution correspondante : ταῖς τρεῖς στοιχειὸ μᾶς βάλαν, signifie littéralement : ils nous ont mises toutes les trois (comme) fantômes — car, d'après la superstition populaire, l'être emmuré continue à vivre comme esprit, comme génie tutélaire du lieu.

2) Manolis est le nom d'un pont sur l'Agraïda où on lit l'inscription suivante :

ΕΚΤΙΣΘΗ ΤΟ 1659	Bâti en 1659
ΟΙ ΚΤΙΤΟΡΕΣ ΔΗΜΗΤΡΙΟΣ	Les constructeurs Dimitrius
ΚΑΙ ΜΑΝΩΛΗΣ...	et Manolis...

3) Jatridis, *op. cit.*, p. 93 et suiv. :

Ἀνάθεμα σε πώλεσε, καὶ μυριανάθεμά σε,
Ποῦ στοιχειώσαν τὸν ἄνθρωπο μου, τὸν μαστροπαναγιώτη.

4) Ce motif se rencontre aussi dans les contes populaires (Cosquin, *Contes de la Lorraine*, I, 46 ; II, 25, 303).

et ces deux traits caractéristiques, autant que l'attitude brutale du maître-maçon (sur laquelle nous reviendrons), contribuent à imprimer un cachet tout particulier aux différentes formes de la ballade grecque sur le pont de l'Arta.

6. La version courante chez les Tchinghianés ou Bohémiens de Turquie[1], est certainement puisée à la source néo-grecque. En voici le résumé :

Douze frères maçons, dont l'aîné avait nom *Manole*, construisaient un pont, dont un côté toujours s'écroulait, lorsque l'autre était achevé. Ils avaient chacun une bien-aimée, qu'ils appelaient leur chère fiancée. L'épouse de Manole, *Lenga*, venant apporter le déjeuner lui demande : « Pourquoi ne manges-tu pas le pain avec moi ? » — « Mon anneau est tombé dans la rivière, va me le chercher... » Le dénouement est le même que celui des versions néo-grecques.

7. Avant de terminer ce chapitre, nous parlerons encore de la version macédo-roumaine (laquelle n'est en grande partie qu'un écho de la ballade grecque) : *Chanson du pont de Narta*, et nous en résumerons les traits essentiels, d'après la rédaction de Vangelio Petresco[2].

Trois fameux maçons, tous trois frères, sont mandés par le roi, qui leur enjoint, sous peine de mort, de bâtir un pont sur l'Arta. Les sept ans de délai ont passé, sans que les frères aient pu achever leur ouvrage :

> Tout ce qu'ils faisaient le jour,
> L'eau le noyait la nuit[3] !

Un oiselet[4] paraît devant le maître-maçon, et lui dit :

1) Miklosich, *Mundarten der Zigeuner*, III, 12 (d'après Paspati, *Études sur les Tchinghianés*, p. 620).

2) Vangelio Petresco, *Mostre de dialectul macedo-român*, Bucarest, 1880, II, 84-94 : *Cânticlu a puntiliei di Narta*. Voir sur cette rédaction : Weigand, *Die Aromunen*, II, 165, et surtout le travail de Schladebach sur la ballade macédo-romaine, dans l'*Annuaire* de Weigand, I, 79-121.

3) *Tută dzua tsi lucra — Apa noaptea l'a 'neca!*

4) Litt. : un oiseau parlant — *pulyu azburitor* — répondant au daco-roumain : *pasere măiastră*, un oiseau bleu.

« Patron, ne t'afflige pas !
Mais si tu veux terminer ton œuvre,
Prends l'épouse de ton frère cadet,
Et ensevelis-la dans les fondations ;
Vite, vite, il faut l'emmurer,
Et cela sans regret ni pitié [1] ».

Navré du sort réservé à sa belle-sœur, mère d'un enfant à la mamelle qui reposait toujours sur son sein, le maître-maçon se dirige vers la demeure de son frère, et commande à l'épouse de se parer, pour porter le dîner au pont. Elle réveille son petit tant chéri, le couche entre ses bras, le rendort, et fait ce qui lui a été ordonné. Arrivé au pont, elle voit son mari en larmes, et lui demande la cause de sa douleur ; celui-ci prétend avoir laissé tomber son alliance sous l'arche du pont ; sa femme offre d'aller la lui chercher, mais à peine y a-t-elle pénétré, que les ouvriers commencent à l'emmurer : l'infortunée crie et implore, se déchire les chairs, s'arrache les cheveux, mais tous restent sourds à ses supplications. Alors, se retournant, elle adresse une dernière prière :

« Maîtres-maçons, hélas ! écoutez-moi
Et ne repoussez pas mon vœu suprême :
Laissez, laissez mes mamelles dehors,
Pour allaiter mon tendre petit [2] ! »
Nul ne l'écoute, nul ne lui répond,
Et avant d'expirer elle maudit le pont...

Ainsi qu'on a pu le remarquer, en dehors de légers détails — tels les trois frères maçons, l'ordre du roi, etc., — les motifs caractéristiques de la ballade grecque, la bague et la malédiction finale, s'y retrouvent, la dernière dans les termes mêmes de la version orignale [3]. Elle s'en distingue cependant par un trait assez accusé d'humanité et par l'infinie tendresse de la mère [4], trait par lequel la chanson macédo-roumaine

1) *A nicului frate nveastă luats, — In thimelie s'o bâgats...*
2) *Tsitsa mio alasats năfoară, — Niclu de foame snu ni moară !*
3) *Cum treambur mine, mărata, — S'treambură s'puntea di Narta !...*
4) Le collectionneur semble avoir subi le charme attendrissant de la ballade
ur l'église d'Ardjes, et essayé d'atténuer la brutalité de la version originale.

se rapproche des versions daco-roumaines, auxquelles nous passons immédiatement.

II

La superstition de l'emmurement que nous avons trouvée répandue partout en Grèce, n'est pas moins générale dans les provinces roumaines. Le Roumain, comme le Grec moderne, est convaincu qu'une construction ne peut être solide, si on n'a pas enterré une ombre humaine à sa base. Les maçons s'emparent de l'ombre de quelqu'un, en la mesurant par ruse avec un roseau ou une corde qu'ils enfouissent ensuite dans les fondations de l'édifice. La personne dont on a ainsi dérobé l'ombre, meurt infailliblement dans les neuf ou quarante jours qui suivent, hante la construction comme fantôme, et devient le génie tutélaire de ses habitants. Cette pratique cependant, terrifiante pour les cerveaux faibles, causa si souvent de dangereuses maladies de corps et d'esprit, que les maçons roumains imaginèrent un autre expédient. Avant de poser la première pierre d'un bâtiment quelconque, ils aspergent les fondations avec de l'eau bénite[1], égorgent sur place deux agneaux, les font rôtir et s'en régalent en buvant à la santé du propriétaire et à la durée de la construction; puis enterrent les têtes des agneaux sacrifiés dans deux des angles, et des pots rouges pleins d'eau nouvellement tirée dans les deux autres angles de la maison[2].

Les gens en passant près d'une bâtisse en construction pouvaient entendre un cri d'avertissement : Gare qu'on ne prenne ton ombre! Il y avait même des marchands chargés de procurer aux maçons les ombres destinées à affermir les édifices[3].

1) Litt., qui n'a pas été entamée (*apă neînceputá*); on appelle ainsi l'eau puisée avant le jour et avant que personne soit encore venu à la fontaine, pour composer des charmes.

2) Les détails donnés plus haut sont empruntés à une note d'Alexandri (*Poésies populaires*, 193-194) et à un article de la revue folklorique roumaine *Sezetoarea* (I, p. 90-91 : *Stafia*).

3) W. Schmidt, *Das Jahr und seine Tage in dem Glauben und Brauch der Rumänen Siebenbürgens*, p. 27.

Le fantôme familier d'un bâtiment, appelé en roumain *stafie* (du grec στοιχειό), est donc l'ombre humaine ou animale qui a été ensevelie dans les fondations, et c'est elle qui empêche les murs de crouler. On croit qu'elle est animée et qu'elle préfère comme résidence les constructions en tuiles et en pierres. A la nuit tombante, l'ombre-fantôme quitte, sous une figure humaine ou animale, sa demeure souterraine et parcourt le bâtiment dans tous les sens jusqu'au premier chant du coq, qui la fait rentrer dans l'endroit où sa mesure est enterrée. L'ombre, généralement propice aux habitants de sa maison, est redoutable aux étrangers qui, pour éviter sa rencontre, ne doivent jamais regarder derrière eux pendant la nuit.

Les versions roumaines sur ce thème sont assez nombreuses, mais toutes, sauf une recueillie en Transylvanie, se rapportent au fameux couvent d'Ardjes, dont l'église monumentale, de style byzantin, impressionna vivement les contemporains et frappa fortement l'imagination populaire. Cette église célèbre fut construite, ou reconstruite, sous le règne du prince valaque *Neagoe Basarab* (1512-1521); mais la ballade en fait remonter la fondation au prince légendaire *Radu-Negru* (1290-1320), le *Negrou-Voda*, ou Prince Noir, de la tradition. La même tradition attribue le plan et l'exécution de la basilique au maître-maçon Manole, *Mesteru Manole*, personnage non moins légendaire, supposé l'architecte de tous les anciens monuments du pays. Ce nom, d'une célébrité purement traditionnelle, se retrouve dans la variante tsigane de Constantinople, dans les chansons bulgares sur le même sujet, et, comme nous l'avons vu, dans une version néo-grecque sur la construction d'un pont en Acarnanie.

1. La plus connue des versions roumaines porte le titre devenu typique de *Couvent d'Ardjes*, et a été recueillie il y a plus d'un demi-siècle par Alexandri. Elle est depuis longtemps familière aux folkloristes par les traductions française et allemande qui en ont été faites[1]. Comme elle est la plus courte des versions roumaines sur ce sujet, ne comptant que

1) B. Alexandri, *Ballades et chants populaires de la Roumanie*, Paris, 1885.

343 vers, nous la reproduisons d'après la traduction du collectionneur lui même.

Le monastère d'Ardjes

I

Le long d'Ardjes[1],
Sur un beau rivage,
Passe Negrou Voda
Avec ses compagnons,
Neuf maîtres maçons,
Et Manole, dixième,
A tous supérieur.
Ensemble ils vont choisir,
Au fond de la vallée,
Un bel emplacement
Pour un monastère.
Voici qu'en chemin,
Ils firent rencontre
D'un jeune berger
Jouant de la flûte,
Jouant des doinas[2].
Et l'apercevant,
Le prince lui dit :
« Gentil bergeret,
Joueur de doinas,
Tu as rencontré
Le cours de l'Ardjes
Avec ton troupeau ;
Tu as descendu
Le cours de l'Ardjes
Avec tes moutons,
N'aurais-tu point vu,
Par où tu passas,
Un mur délaissé
Et non achevé,
Dans le vert fouillis
Des noisetiers ? »
— « Oui, prince, j'ai vu
Par où j'ai passé
Un mur délaissé
Et non achevé ;
Mes chiens à sa vue
Se sont élancés
En hurlant à mort,
Comme en un désert ».
Le prince à ces mots
Devient tout joyeux
Et repart soudain,
Allant droit au mur
Avec ses maçons,
Neuf maîtres maçons,
Et Manole, dixième,
A tous supérieur.
« Voici le vieux mur ;
Ici je choisis
Un emplacement
Pour un monastère ;
Or, vous, mes maçons,
Mes maîtres maçons,
Jour et nuit en hâte
Mettez-vous à l'œuvre ;

p. 143-158 (d'après la première édition originale : *Balade adunate si îndreptate*, Jassy, 1852-1853, II, p. 1 et suiv. : *Mînăstirea Argesului*, reproduite dans l'édition définitive, Bucarest, 1866, p. 186-192). Cf. K. Schuller, *Kloster Argisch, Eine rumänische Volkssage*, Hermanstadt, 1858 ; Gaster, *Literatura populară*, p. 479-481 ; K. Nyrop, *Romanske Mosaiker*, Copenhague, 1885, et Jules Brun, *A propos du romancero roumain*, Paris, 1896 (« Curtea de Argesh et sa légende »). Le même sujet a fourni à Mme Anne Forstenheim le canevas d'un poème épique (*Manoli, rumänische Volkssage*, Wien, 1884), et à Carmen Sylva le sujet d'une tragédie (*Meister Manole*, Bonn, 1891), représentée au *Burgtheater* de Vienne.

1) Rivière de la Petite-Valachie.

2) La chanson roumaine par excellence : chant d'amour, de plainte et de dés-

Afin de bâtir,
D'élever ici
Un beau monastère
Sans pareil au monde.
Vous aurez richesse,
Et rangs de boyars;
Ou sinon, par Dieu!
Je vous fais murer,
Murer tous vivants
Dans les fondements ».

II

Les maçons en hâte
Pendent leurs ficelles,
Prennent leurs mesures
Et creusent le sol;
Bientôt ils bâtissent,
Bâtissent un mur,
Mais tout le travail du jour
Dans la nuit s'écroule;
Le second jour de même,
Le troisième de même ;
Le quatrième de même ;
Leurs efforts sont vains,
Car tout le travail du jour,
Dans la nuit s'écroule.
Le prince étonné
Leur fait des reproches;
Puis dans sa colère
De nouveau menace
De les murer tous
Dans les fondements.
Les pauvres maçons
Se remettent à l'œuvre,
Et travaillent en tremblant,
Et tremblent en travaillant,
Tout le long d'un jour d'été,
D'un grand jour jusqu'au soir.
Voilà que Manole
Quitte ses outils,
Se couche et s'endort
Et fait un rêve étrange,
Puis soudain se lève,
Et dit ces paroles :
« Vous, mes compagnons,
Neuf maîtres maçons,
Savez-vous quel rêve
J'ai fait en dormant?
Une voix du ciel
M'a dit clairement
Que tous nos travaux
Iront s'écroulant,
Jusqu'à ce qu'ensemble
Nous jurions ici
De murer dans le mur,
La première femme,
Epouse ou sœur,
Qui apparaîtra
Demain à l'aurore,
Apportant des vivres
Pour l'un d'entre nous.
Donc si vous voulez
Achever de bâtir
Ce saint monastère,
Monument de gloire,
Jurons tous ensemble
De garder le secret,
Jurons d'immoler,
De murer dans le mur
La première femme,
Epouse ou sœur
Qui apparaîtra
Demain à l'aurore.

III

Voici qu'à l'aurore
Manole s'éveille,
Et en s'éveillant
Il grimpe aussitôt
D'abord sur la haie ;
Puis il monte encore
Sur l'échafaudage,
Et regarde au loin,
Les champs et la route.
Mais qu'aperçoit-il?
Qui voit-il venir?
C'est sa jeune épouse,
La Flora des champs.
Elle se rapprochait
Et lui apportait
Des mets à manger
Et du vin à boire.

Manole la voit;
Lors sa vue se trouble,
Et saisi d'effroi,
Il tombe à genoux,
Joint les mains et dit :
« O Seigneur, mon Dieu!
Répands sur la terre
Une pluie écumante
Qui trace des ruisseaux,
Et creuse des torrents;
Que les eaux se gonflent
Pour inonder la plaine,
Et forcent ma femme
De rebrousser chemin ».

Dieu prend pitié,
Et à sa prière
Assemble les nuages
Qui dérobent le ciel.
Soudain il en tombe
Une pluie écumante
Qui trace des ruisseaux
Et coule en torrents,
Mais elle ne peut
Arrêter l'épouse,
Qui toujours avance,
Traverse les eaux
Et toujours approche.
Manole la voit
Et son cœur gémit;
Il s'incline encore,
Joint les mains et dit :

« O Seigneur, mon Dieu!
Déchaîne un grand vent
Au loin sur la terre,
Qui tords les platanes,
Dépouille les sapins,
Renverse les montagnes,
Et force ma femme
De s'en retourner
Loin dans la vallée ».

Dieu prend pitié,
Et à sa prière,
Déchaîne un grand vent
Du ciel sur la terre;
Le vent souffle, siffle,
Il tord les platanes,
Dépouille les sapins,
Renverse les montagnes;
Mais il ne peut encore
Arrêter l'épouse
Qui toujours avance,
Fait de longs circuits,
Mais toujours approche,
Approche, ô malheur!
Du terme fatal.

IV

Pourtant les maçons,
Neuf maîtres maçons,
Éprouvent à sa vue
Un frisson de joie;
Tandis que Manole,
La douleur dans l'âme,
La prend dans ses bras,
Grimpe sur le mur,
L'y dépose, hélas!
Et lui parle ainsi :
« Reste, ma belle amie,
Reste ainsi sans crainte.
Car nous voulons rire,
Pour rire te murer ».
La femme le croit
Et rit de bon cœur,
Tandis que Manole,
Fidèle à son rêve
Soupire et commence
A bâtir le mur.
La muraille monte
Et couvre l'épouse
Jusqu'à ses chevilles,
Jusqu'à ses genoux.
Mais elle, la pauvrette,
A cessé de rire;
Et saisie d'effroi,
Se lamente ainsi :

« Manole, Manole,
O maître Manole!
Assez de ce jeu,
Car il est fatal.

Manole, Manole,
O maître Manole!
Le mur se resserre
Et brise mon corps ».

Manole se tait
Et bâtit toujours.
Le mur monte encore
Et couvre l'épouse
Jusqu'à ses chevilles,
Jusqu'à ses genoux,
Et jusqu'à ses hanches,
Et jusqu'à son sein.
Mais elle, oh! douleur!
Pleure amèrement
Et se plaint toujours.

« Manole, Manole,
O, maître Manole!
Assez de ce jeu,
Car je vais être mère.
Manole, Manole,
O, maître Manole!
Le mur se resserre
Et sur mon enfant,
Mon sein souffre et pleure
De larmes de lait ».

Mais Manole se tait
Et bâtit toujours,
Le mur monte encore
Et couvre l'épouse
Jusqu'à ses chevilles,
Jusqu'à ses genoux,
Jusqu'à ses hanches,
Et jusqu'à son sein,
Et jusqu'à ses yeux,
Et jusqu'à sa tête;
Si bien qu'aux regards
Elle disparait,
Et qu'à peine encore
On entend sa voix
Gémir dans le mur:

« Manole, Manole,
O, maître Manole!
Le mur se resserre,
Et ma vie s'éteint[1] ».

V

Le long de l'Ardjes,
Par un beau rivage,
Negrou Voda vient
Faire ses prières
Au saint monastère,
Monument de gloire
Sans pareil au monde.
Le grand prince arrive,
Et en le voyant
Devient tout joyeux
Et s'exprime ainsi:

« Vous les architectes,
Les maîtres maçons,
Déclarez ici,
La main sur le cœur,
Si votre science
Peut me construire
Un autre monastère,
Monument de gloire
Plus grand et plus beau! »
Les maîtres maçons,
Les dix architectes,
Perchés sur le toit,
Se sentent à ces mots,
Tout joyeux, tous fiers,
Et répondent ainsi:

« Il n'existe pas
Ici sur la terre,
Pareil à nous dix,
Dix maîtres maçons.
Sachez qu'à nous dix
Nous pouvons bâtir
Un autre monastère,
Plus grand et plus beau! »

1) *Manole, Manole, mestere Manole, — Zidul rău mă strînge, — Viaţa mi se stinge!*

Le prince à ces mots
Devient tout pensif;
Puis avec un méchant rire
Soudain il commande
Qu'on brise l'échelle
Et l'échafaudage,
Et qu'on abandonne.
Là-haut sur le toit
Les pauvres maçons,
Afin qu'ils expirent.
Mais eux à l'instant,
Sans perdre la tête,
Tiennent un conseil,
Et se construisent
Des ailes volantes
Avec des planchettes,
Et puis les étendent
Et volent dans l'air.
Mais, hélas, ils tombent,
Et après leur chute
Se changent en pierre.
Or, quant à Manole,
Au maître Manole,
Juste au moment même
Où il prend l'élan,
Voici qu'il entend
Sortir des murailles
Une voix chérie,
Faible et étouffée,
Qui pleure et gémit,
Et se plaint ainsi :
« Manole, Manole,
O maître Manole !
Le mur froid m'oppresse,
Et mon corps se brise,
Et mon sein s'épuise,
Et ma vie s'éteint ».
A ces mots touchants
Manole pâlit;
Son esprit se trouble,
Ses regards se voilent;
Il voit tout tourner,
Ciel, terre et nuages;
Et du haut du toit
Il tombe soudain.
La place où il tombe
Se creuse en fontaine,
Fontaine d'eau claire,
Amère et salée;
Eau mêlée de larmes,
De larmes amères.

2. La rédaction de la même ballade qui figure sous un titre identique dans la collection de Teodoresco est trois fois plus longue (824 vers), mais ne le cède en rien comme beauté poétique à celle d'Alexandrie[1]. En faisant abstraction des répétitions assez fréquentes et de l'ampleur des détails, cette version n'offre aucune différence réelle avec le texte reproduit. Nous en relèverons seulement les particularités suivantes :

Les maçons jurent « sur pain, sel, et les saintes images », d'immoler la première de leurs épouses qui se présentera; mais neuf maçons se parjurent, en avertissant leurs femmes de ne pas venir, et Manole seul garde son serment.

Le lendemain matin, le maître-maçon écrit de sa propre main à sa chère *Caplea* — c'est le nom de son épouse — pour la prier de lui apporter son dîner.

1) Teodoresco, *Poesii populare*, p. 460-470.

La voyant venir de loin, le malheureux conjure Dieu de faire pousser en travers de son chemin « un vert buisson, un grand fourré et un églantier »; puis, d'envoyer à sa rencontre une « louve furieuse, gueule béante et langue ardente »; enfin, un « grand scorpion, gueule béante et langue ardente... »

La chute finale de Manole, après qu'il s'est élevé dans les airs à l'aide d'ailes artificielles, est considérée comme un châtiment divin; le maître-maçon tombe auprès de son monument, et à cette place s'élève une croix à côté d'une fontaine d'eau salée.

3. Cette dernière rédaction se présente sous trois variantes, plus ou moins prosaïsées, dans la récente et volumineuse collection des chansons populaires roumaines recueillie en Petite Valachie ou Olténie [1]. La première, de 345 vers, contient cette particularité banale que ce sont les ouvriers qui enlèvent l'échelle du maître-maçon, « parce qu'ils n'ont pas reçu leur salaire »; dans la seconde variante, de 340 vers, c'est un ange qui, en rêve, ordonne au maître-maçon « d'emmurer une tête de femme, sœur, cousine ou épouse »; la victime y est appelée *Vilaia*, et son petit enfant *Ivanica*, ou petit Ivan, deux noms trahissant une origine serbe; les obstacles invoqués pour lui barrer la route sont ici « un brouillard orageux et un serpent aux écailles dorées »; dans la troisième variante, qui compte 395 vers, les obstacles sont « une averse, un loup furieux », et l'enfant se nomme *Iorgulets*, ou petit Georges.

En général donc, toutes les versions roumaines de la ballade de l'église d'Ardjes diffèrent presque uniquement par la forme, les chanteurs s'ingéniant à en amplifier les détails et à en poétiser les contours.

1) *Materialuri folkloristice*, Bucarest, 1900, vol. I, p. 18-21, p. 21-24; 25-28; ces trois variantes portent le titre commun : *Chant de Manole*. Schuler, *op. cit.*, p. 17 et suiv., cite encore deux traditions sur le même motif, mais leurs données diffèrent peu de la ballade rapportée par Alexandri : la fondation de l'église est reportée au règne de Neagoe Voda, et des apparitions surgissant de la terre remplacent le rêve traditionnel.

4. La chanson transylvaine du même type[1], beaucoup plus courte, se rapporte à la construction de la forteresse de *Barcan*.

Les murailles du château Barcan s'écroulaient chaque nuit; un ange avertit le maître Manoïla qu'il faut emmurer la première femme qui apportera le dîner à son mari. Manoïla observe seul l'avertissement donné, accomplit le sacrifice, et, après l'immolation de la victime, le château s'élève comme par enchantement. Les maçons demeurés sur les créneaux, ne pouvant pas descendre faute d'échelles, essaient de sauter à terre; mais tous, excepté le pieux Manoïla, se cassent le cou.

Ce trait final nous ramène au dénouement très curieux des versions roumaines : le châtiment (divin ou humain) des maçons qui se sont rendus coupables du meurtre d'un être innocent. Il nous semble voir dans ce contraste illogique entre la nécessité d'immoler une victime innocente, et le péché d'avoir contribué à cette immolation, une superfétation du chanteur moderne, s'efforçant de concilier la donnée antique et fataliste, avec ses propres sentiments chrétiens. Toujours est-il que la cause du châtiment, les ailes artificielles et le châtiment lui-même, complètement étrangers aux versions du même type des autres contrées, ne manquent à aucune des nombreuses variantes roumaines.

III

En Serbie, comme partout ailleurs, la superstition du sacrifice lors de la fondation d'un édifice subsiste encore. D'après le témoignage de Vouk, les Serbes croient qu'il est impossible de construire un bâtiment, à moins d'enfermer quelqu'un, homme ou femme, dans les fondations; c'est pourquoi tous ceux qui le peuvent, évitent de s'approcher de l'emplacement d'une construction, dans la pensée qu'une ombre humaine aussi peut être emmurée, ce qui entraînerait la mort.[2]

1) A. Wellner, dans *Ueber Land und Meer*, 1894, n° 36 (d'un cycle de ballades transylvaines).

2) Note de Vouk à la ballade serbe reproduite ci-dessous.

En Bosnie, on enferme sous le seuil de la maison un coq vivant ou une chauve-souris. Une légende, rapportée par Krauss, raconte qu'une jeune femme fut enterrée dans un mur et que, depuis ce temps, le mur suinte : c'est du lait qui sort des mamelles de la victime ; les femmes, dont le lait s'est tari, viennent gratter le mur et en boivent la poudre dans du lait. La chanson bosniaque sur la construction de la citadelle Tesany, citée par le même folkloriste, coïncide avec la ballade serbe, ainsi que le montrent les noms des frères maçons (Rado, Pierre et Goïko) ; Rad est également le nom du maître-maçon dans une autre tradition locale sur la construction du pont de Narenta, près Mostar : l'arche ne s'y affermit qu'après qu'on eut emmuré un jeune couple dans les fondations [1].

Nous passons maintenant aux versions serbes de la même ballade. La plus belle, comme poésie, est assurément celle qui se rapporte à la fondation de la ville de *Skadra*, ou Scutari [2]. Nous la reproduisons intégralement [3], pour permettre de la comparer à la version roumaine, l'une et l'autre présentant les spécimens les plus heureux de l'élaboration poétique de la légende.

La construction de Skadar.

Trois frères bâtissaient une ville, trois frères, les Mérniavtchévitch ; l'un était le roi Voukachine, le second le voïvode Ougliécha, et le troisième était Goïko. La ville qu'ils construisaient était Skadar sur le Boïana [4] ; trois ans ils y travaillèrent, avec trois cents ouvriers, sans pouvoir poser les fondations, et moins encore élever les murailles : ce que les ouvriers avaient édifié pendant le jour, la Vila venait la nuit le renverser.

1) Krauss, *Das Bauopfer bei den Südslaven*, Wien, 1887, et *Volksglaube der Südslaven*, p. 158 et suiv.

2) Scutari, ville d'Albanie, appelée *Skadra* par les Serbes et *Skodra* par les Albanais.

3) Vouk Karadjitch, *Srbske narodne piesme*, II, 5 ; nous en reproduisons la traduction faite par Dozon, *Chansons populaires serbes*, p. 189 et suiv.

4) Rivière qui sort du lac de Scutari.

Quand commença la quatrième année, la Vila cria de la montagne : « Ne te tourmente point, roi Voukachine, ne consume pas tes richesses; tu ne saurais bâtir les fondations, et moins encore édifier les murailles, à moins de trouver deux personnes à noms semblables, à moins de trouver Stoïan et Stoïa, le frère et la sœur, et en les emmurant dans les fondations, celles-ci se soutiendront, et ainsi tu pourras édifier la ville.

Quant le roi Voukachine eut entendu ces paroles, il appela son serviteur Decimir : « Decimir, mon cher enfant, jusqu'ici tu fus mon serviteur fidèle, et désormais tu seras mon enfant chéri; attelle, mon fils, des chevaux à une voiture, et emportant six charges d'or[1], va jusqu'au bout du monde chercher deux personnes à noms semblables; cherche Stoïan et Stoïa, le frère et la sœur, et enlève-les, ou achète-les pour de l'or, et ramène-les à Skadar sur la Boïana, pour que nous les emmurions dans les fondations : peut-être celles-ci alors tiendront, et nous pourrons édifier la forteresse[2] ».

Le roi Voukachine appela Rad l'architecte, et Rad appela les trois cents ouvriers. Le roi édifie Skadar sur la Boïana, le roi l'édifie, la Vila le renverse, elle ne laisse point bâtir les fondations, et moins encore élever la cité, puis de la montagne elle s'écrie : « Écoute-moi, roi Voukachine! Ne te tourmente point, ne consume pas tes richesses, tu ne saurais bâtir les fondations, et moins encore élever la cité. Mais voici que vous êtes trois frères, ayant chacun une fidèle épouse : celle qui viendra demain à la Boïana, apporter le repas des ouvriers, emmurez-la dans les fondations, et celles-ci se soutiendront, et ainsi vous pourrez bâtir les murailles ».

A ces paroles, le roi Voukachine appela ses deux frères : « Écoutez, mes chers frères, voici ce qu'a dit la Vila de la montagne. Il ne sert de rien de consumer nos richesses, la Vila ne nous laissera point bâtir les fondations, et moins encore élever la ville; mais nous sommes, a dit la Vila de la montagne, trois frères, ayant chacun une fidèle épouse : celle qui viendra demain à la Boïna, apporter le repas des ouvriers, emmurons-la dans les fondations, ainsi celles-ci se soutiendront, et nous édifierons

1) Charge d'or : ce qu'un cheval en peut porter.

2) Decimir part en effet, mais après un voyage de trois années qui l'a conduit au bout du monde, il revient annoncer l'inutilité de ses recherches.

la cité. Mais engageons à Dieu, mes frères, notre parole solennelle, que nul de nous n'avertira sa femme, et que nous laisserons au hasard de décider laquelle viendra à la Boïana ». Et chacun engagea à Dieu sa foi, de ne rien dire à son épouse.

La nuit cependant tomba ; ils s'en retournèrent à leurs blanches maisons, soupèrent comme il convient à des seigneurs, puis s'en allèrent se coucher chacun avec sa femme. Mais si tu voyais la grande merveille ! Le roi Voukachine viola sa parole, et il fut le premier à dire : « Prends bien garde, ma fidèle épouse, de ne pas venir demain à la Boïana, ni d'apporter le repas des ouvriers, car tu y perdrais la vie, on te murerait dans les fondations de la forteresse ». Ougliécha fit la même révélation à sa femme.

Le jeune Goïko ne trahit point sa foi et ne révéla point le secret à son épouse. Le matin venu, les trois Mérniavtchévitch se levèrent de bonne heure, et s'en allèrent vers la Boïana, à la forteresse.

Le temps arriva de porter le dîner. Or le tour était à la dame la reine; elle alla trouver sa belle-sœur, la femme d'Ougliécha : « Ecoute, dit-elle, je suis prise d'un mal de tête, toi, tu es bien portante, tandis que je ne puis me remettre, porte aux ouvriers leur dîner ». La femme d'Ougliécha lui répondit : « Dame reine, ma belle-sœur, et moi aussi, je suis prise d'un mal à la main, tu es en santé, je ne puis me remettre, ainsi adresse-toi à notre plus jeune belle-sœur[1] ».

« Écoute, dame reine, répondit la jeune femme de Goïko, je serais heureuse de t'obéir, mais mon petit enfant n'est pas encore baigné, et mon linge n'est pas encore lavé ». — « Va, ma belle-sœur, reprit la reine, et porte aux ouvriers leur dîner ; je laverai ton linge, et notre belle-sœur baignera l'enfant ». La jeune femme n'a plus rien à dire, et elle part portant le dîner.

Quand elle fut au bord de la Boïana, Goïko Mérniavtchévitch l'aperçut, et le cœur du jeune homme se serra, il eut pitié de sa chère petite épouse, il eut pitié de son enfant au berceau, qui n'était né que depuis un mois, et les larmes coulèrent sur son visage. La svelte jeune femme le vit pleurer, elle s'avança jusqu'à lui, d'un pas léger, et d'une voix douce lui dit : « Qu'as-tu, mon bon seigneur, que les larmes coulent sur tes joues ? — Il y a un malheur; ma chère petite femme, j'avais une pomme d'or

1) Elle va en effet lui faire la même demande.

qui vient de tomber dans la Boïana ; voilà ce qui m'afflige, et de quoi je ne puis me consoler ». Elle ne comprend point, la jeune femme, mais elle dit à son seigneur : « Prie Dieu qu'il te donne la santé, tu fondras une autre pomme, et plus belle ».

Cependant la douleur du héros devenait plus cruelle, et il détourna la tête pour ne plus voir sa femme; sur cela arrivèrent les deux Mérniavtchévitch, les beaux-frères de la jeune femme de Goïko, et l'ayant prise par ses blanches mains, ils l'emmenèrent vers la forteresse pour l'y emmurer, et appelèrent Rad l'architecte qui appela à grands cris les trois cents ouvriers, et la svelte jeune femme souriait croyant que c'était un jeu. L'ayant poussée pour l'enfermer dans la muraille, les ouvriers apportèrent du bois et des pierres, et maçonnèrent jusqu'à la hauteur de son genou, et la svelte jeune femme souriait, espérant encore que ce n'était qu'un jeu. Les trois cents ouvriers apportèrent et bois et pierres et maçonnèrent jusqu'à la hauteur de sa ceinture, et alors pierres et bois commençant à la serrer, elle vit le malheur qui l'attendait, et avec un gémissement âmer, pareil au sifflement d'un serpent, elle se mit à implorer ses chers beaux-frères : « Ne me faites point, si vous croyez en Dieu, enfermer dans le mur, jeune comme je suis! » Ainsi elle priait, mais de rien ne lui servit; car ses beaux-frères ne la regardèrent même point. Alors surmontant la honte et la crainte, elle supplia son mari : « Ne permets pas, mon bon seigneur, qu'il me fasse périr, jeune comme je suis; mais va trouver ma vieille mère, ma mère est assez riche, et tu pourras acheter un homme ou une femme esclave, que vous enfermerez dans les fondations ». Ainsi elle priait, mais de rien ne lui servait.

Et quand elle vit que ses supplications étaient inutiles, elle s'adressa à Rad l'architecte : « Mon frère en Dieu, architecte Rad, laisse une ouverture devant ma poitrine, et par là tire mes blanches mamelles, afin qu'on apporte mon petit Jova, et qu'il y puisse téter ». Rad, qu'elle appelle son frère, accède à cette prière; il lui laisse devant la poitrine une ouverture, et tire par là les mamelles, afin, quand viendra le petit Jova, qu'il y puisse téter. L'infortunée implore encore une fois Rad : « Mon frère en Dieu, architecte Rad, laisse-moi une ouverture devant les yeux, afin que je puisse voir jusqu'à ma blanche maison, quand on m'apportera Jova, et qu'au logis on le remportera ». Rad accéda en-

core à sa prière, et lui laissa devant les yeux une ouverture, afin qu'elle pût voir jusqu'à sa blanche maison, quand on lui apporterait Jova, et qu'au logis on le remporterait.

Et ainsi on l'enferma dans la muraille, puis on apporta l'enfant dans son berceau, et durant une semaine elle l'allaita. Au bout de la semaine, sa voix s'éteignit, mais l'enfant trouva toujours sa nourriture et elle l'allaita une année entière.

Ainsi qu'il en fut alors, il en est encore aujourd'hui, et là toujours coule de la nourriture, comme une merveille et comme un remède pour la femme-mère qui n'a point de lait[1].

Dans la rédaction serbe, la *Vila*, ou Fée de l'air, joue le rôle destructif du génie local, du στοιχειό grec et de la *stafia* roumaine; c'est une simple adaptation locale qui ne modifie en rien le fond de la tradition.

L'immolation des frères jumeaux *Stoï* et *Stoïana* est une véritable interpolation, faisant double emploi avec la suite du récit; elle se fonde d'ailleurs sur un jeu de mots, le nom des jumeaux signifiant : celui ou celle qui dure (en serbe *stoïti*, rester debout); d'où l'inutilité des recherches pour les retrouver[2]. Le trait final de la survivance de l'amour maternel — une mère emmurée vivante et allaitant une année encore son enfant bien-aimé — est certainement l'incident le plus à admirer dans l'ensemble de ces légendes[3].

1) « On prétend qu'aujourd'hui encore, de l'ouverture où passaient les mamelles de la pauvre jeune femme, il suinte une substance blanchâtre, semblable à la craie, et que des femmes qui n'ont pas de lait, la recueillent pour la boire mêlée à de l'eau. » (Note de Vouk.)

2) « Cet épisode, dit M. Schladebach (p. 102), est remarquable, car on le rencontre aussi dans des traditions bosniaques, surtout dans celle du pont de Mostar; de même, dans la ballade bulgare de la fondation d'Ochrida, le maître-maçon Manoilo est chargé d'emmurer deux frères du même nom, Stoïan et Stoïana; et ne les trouvant pas, il doit chercher pour le même but Milo et Milena. »

3) Un exemple d'allaitement après la mort est cité par Pausanias (VIII, 44) : Les Thégéates disent qu'Arès eut commerce avec Ærope, fille de Céphée, et qu'elle mourut dans les douleurs de l'enfantement. L'enfant ne laissa pas que de rester sur le corps de sa mère. Il continua de la téter; et les mamelles d'Ærope lui fournissaient un lait abondant et non corrompu.

IV

La tradition de la femme emmurée pour assurer la solidité de l'édifice, est connue dans toute l'Albanie; mais de bonne heure on substitua des animaux à la victime humaine. Lorsque, en 1852, rapporte Hahn, le gouverneur d'Elbassan voulut bâtir un nouveau pont sur l'Arcen, on égorgea, pour fortifier la bâtisse, douze brebis, dont on enterra les têtes sous les assises des piliers. Dans les villages d'Antivari, lorsqu'on pose la première pierre d'une maison, on immole un coq et on l'enfouit dant les fondations[1].

Cependant, Hahn n'a recueilli aucune légende locale concernant cette pratique; mais il affirme que la ballade serbe de Scutari circule aussi en Albanie[2].

1. En effet, une chanson albanaise, citée par Kind[3], et se rapportant aussi à la construction de Scutari, se rapproche beaucoup de la version serbe. La voici en résumé :

La fée de la destinée enjoint à trois frères du Monténégro — Skand, Ali et Amska — d'aller à Athènes, d'y prendre femme, puis de revenir et de bâtir, à l'est d'un certain lac, la ville de Skodra. Quand les murailles en sont élevées, la fée leur ordonne, pour les rendre inexpugnables, d'y emmurer une de leurs épouses. Le sort désigne *Eucharis*, femme du frère aîné, et pour que son enfant ne prenne pas le lait d'une étrangère, on suspend à ses mamelles une outre en peau de bouc, grâce à laquelle, pendant deux ans encore, la mère emmurée peut allaiter ledit enfant. Quand celui-ci fut arrivé à l'époque du sevrage, l'outre laissa couler une eau pure et limpide, douée aujourd'hui encore de vertus merveilleuses.

2. D'une facture plus décousue, et, bien que trahissant certains éléments d'origine serbe, plus intimement liée aux version néo-grecques, est une autre chanson albanaise por-

1) Hahn, *Albanische Studien*, Iena, 1854, p. 160.
2) *Ibidem*, p. 200, note 73.
3) Th. Kind, *Anthologie neugriechischer Volkslieder*, Leipzig, 1861, p. 205.

tant le même titre, *Le Pont sur l'Artos*. Cette chanson très courte a la forme d'un dialogue continu[1] :

— Bonne chance au travail, maçons !
— Bonne chance à toi aussi, et bien tu fis de venir.
Quelle chance aperçois-tu chez nous ?
Depuis trois ans nous bâtissons,
Et nous avons perdu l'espoir d'élever le pont,
Car nous n'avons pu encore le mettre sur pied.
— Je vais vous dire, maçons ;
Jurez sur votre honneur,
Et sans le révéler à vos épouses :
Sacrifiez une d'elles comme victime,
Et mettez-la dans les fondations,
Ensuite vous élèverez le pont comme vous voudrez ».
— Porte le manger, ma belle-sœur,
Car mes mains sont pleines de pâte ! »
Mais cette dernière dit à la plus jeune :
« Vas-y toi, car mon enfant pleure ! »
La jeune femme partit avec le manger.
— Bonne chance à vous !
— Bonne chance à toi, et bien tu fis de venir,
— Qu'as-tu à pleurer, mon mari ?
— Mon alliance est tombée dans un fossé.
— Calme-toi, car je te la retrouverai !

3. Les lacunes de cette chanson peuvent être comblées par la tradition albanaise[2] sur la construction du *Pont du Renard à Dibra*.

Il était trois frères, mariés et maçons de leur métier. Il y avait trois ans qu'ils travaillaient à un pont, mais ils ne pouvaient le mener à bout : à mesure qu'ils l'élevaient, il s'écroulait.

Un jour passe par là un vieillard qui leur dit : Bonne réussite, maçons ! — Bonne chance à toi aussi et sois le bienvenu ! Voilà

1) Cette chanson a été publiée par M. Jarnik dans la *Zeitschrift für Volkskunde*, III, 143.

2) Publiée d'abord dans la revue l'*Abeille Albanaise* (Vâlyets chkipëtarë) qui paraissait à Alexandrie, 1878, n° 12 ; cf. Dozon, *Contes albanais*, Supplément, n° 12. Nous reproduisons la traduction faite par ce dernier.

trois ans que nous sommes à ce travail, mais peine perdue, nous ne pouvons l'achever. — Que je vous donne un conseil, mes garçons : jurez-vous l'un à l'autre de n'en rien révéler à vos femmes, sacrifiez un être dans les fondations, mettez-y une femme vivante, une de vos femmes[1], et alors le pont subsistera. Autrement vous aurez beau vous évertuer, ce sera en vain que vous travaillerez, jamais ce pont vous n'achèverez.

Finalement les deux aînés révélèrent tout à leurs femmes, afin qu'elles fussent sur leurs gardes; quant au frère cadet, il garda le secret envers la sienne. L'heure du dîner étant arrivée, l'aînée des belles-sœurs engagea la seconde à porter à manger à leurs maris, mais elle lui répondit qu'elle avait du linge à laver. Elles dirent alors la même chose à la cadette, qui répondit que son enfant pleurait. — Vas-y, reprit l'aînée, et j'aurai soin de l'enfant. Et elle, ne sachant ce qui se tramait, partit et s'en alla vers le pont. Son mari, en la voyant venir de loin, se prit à pleurer, et dès qu'il fut proche, il s'éloigna. En arrivant, elle salue ses beaux-frères, et ceux-ci lui disent : Entre ici dans les fondations, car c'est ici que tu l'as dit[2]. La pauvre petite femme les supplia de lui laisser dans le mur une ouverture, afin qu'elle pût allaiter son enfant, et ils laissèrent un trou, par où le lait coulait pour l'enfant, même après la mort de la jeune femme et jusqu'à ce qu'il eût grandi. Dans la suite, à la place du lait, il commença à sortir de l'eau, et il se forma une source pour toujours. De cette manière, le pont subsista.

En résumé, les variantes albanaises n'offrent aucun trait original, et forment une sorte de compromis entre les données grecques et les données serbes de la légende.

V

En Bulgarie on croit également qu'aucun édifice en pierre ne peut être achevé qu'à la condition d'emmurer dans ses fondations un agneau, un coq ou une ombre humaine. Les maçons bulgares sont très habiles à prendre la mesure de l'ombre d'un passant : l'homme ainsi mesuré meurt et devient le *talasam* (du turc *telsem* « talisman »), c'est-à-dire l'esprit

1) *Ndë thernel kourban të bânë në grua të yyolë ta chtini...*
2) *Këtou e pasë-ke thënë*; phrase obscure.

et le génie de la bâtisse qui erre la nuit jusqu'au chant du coq[1].

Si nous examinons les versions bulgares, nous sommes tout d'abord frappés par leur caractère fragmentaire et par certains traits qui leur appartiennent en propre, sans cependant leur donner une véritable originalité.

1. Commençons par la chanson qu'ont recueillie en Macédoine les frères Miladinov, *La Vierge emmurée vivante*[2], et qui se rattache à la fondation de la ville forte de Salonique :

O, maître Mano, maître Mano!
Que Dieu confonde ton projet!
Tu te levas, Mano, tu te levas et t'en allas
Rassembler trois cents maçons,
Pour les mener à la citadelle de Soloun[3],
Bâtir une grande forteresse.
Mano la bâtissait, et comme il bâtissait,
Il monta sur l'échafaudage, le maître Mano,
Pour mesurer la hauteur de la tour.
Que Dieu punisse aussi la veuve, la Djourdja!
Djourdja avait une belle fille;
Celle-ci met ses bijoux et ses vêtements de soie,
Et chausse ses fines bottines;
Ainsi parée, elle traverse la rue,
Et son visage était brillant comme le soleil.
Lorsque, sur son échafaudage, Mano se retourna,
Il aperçut la fille de Djourdja,
Et aussitôt, perdant conscience,
Tomba du haut de la tour, brisa l'échelle,
Roula au loin et puis frappa la terre.
Et rendant son âme, il dit :
« Fidèles compagnons, maîtres maçons,
Que mes paroles pèsent sur votre âme!
Allez devant le très honoré tribunal,
Et forcez les juges, comme expiation,
A faire enterrer, amis, la fille de Djourdja,
La fille de Djourdja, vivante à mon côté ».

1) Jirecek, *Das Fürstenthum Bulgarien*, Leipzig, 1891, p. 96.
2) Miladinovtsi, *Bigarski narodni pesni*, n° 124.
3) Nom bulgare et serbe de Salonic.

Et après avoir proféré ces mots, il mourut.
Alors se levèrent les trois cents maçons,
Et tous se présentèrent devant le juge,
Devant le juge, avec la funèbre requête.
Le tribunal fit droit à leur demande,
Et ils mirent vivante la fille de Djourdja,
La fille de Djourdja dans la tombe de Mano.

La donnée fondamentale, le motif qui rend l'immolation nécessaire, s'efface ici, pour céder le pas à une simple aventure d'amour, ce qui donne à la chanson bulgare un cachet prosaïque et une place tout à fait à part. En effet, les autres variantes bulgares rentrent dans l'ensemble des traditions populaires sur ce sujet.

Telle, par exemple, la chanson suivante qui se dit aux noces et dont le refrain — *aman*[1] — est répété en chœur par les assistants[2] :

Trois frères, aman, une fois firent vœu,
Trois frères, aman, trois frères,
De bâtir, aman, la citadelle de Smilen,
La citadelle de Smilen, aman, sur le Stroumdja.
Ce que le jour ils bâtissaient, aman, la nuit s'écroulait,
La nuit les pierres, aman, tombaient l'une après l'autre ;
Pierre après pierre, aman, pilier après pilier ;
Les frères, aman, en étaient bien étonnés,
Les frères, aman, les trois frères.

Ces frères, aman, une fois se reposèrent,
Se reposèrent, aman, et aussitôt s'endormirent ;
Et ils rêvèrent, aman, ils eurent un songe :
Que la première épouse, aman, qui arriverait,
Arriverait le matin, aman, le matin de bonne heure,
Le lendemain matin, aman, avec le goûter,
Dans les fondations, aman, il fallait l'emmurer,
Pour que la citadelle, aman, reste ferme et solide.

1) « Les Turcs, — dit d'Ohsson, dans son *Tableau de l'Empire ottoman* (V, 419) — se servent dans leurs chants érotiques d'exclamations répétées *ah! aman!* qui marquent les angoisses et le désespoir d'un amour malheureux ».
2) Strauss, *Bulgarische Volkslieder*, Wien, 1895, p. 407-408.

Ils jurèrent, aman, les trois frères,
Les trois frères, aman, par le serment des Turcs,
De n'en rien dire, aman, à leurs épouses;
Deux des frères, aman, violèrent leur serment,
Et le soir, aman, révélèrent tout à leurs épouses.
Le plus jeune, aman, seul se tut avec son épouse,
Ne trahit rien, aman, à sa propre épouse.
Celle-ci vint donc, aman, le matin la première,
Celle-ci vint donc, aman, apporter le goûter.

Lorsqu'elle vit, aman, son mari en larmes,
Elle lui parla ainsi, aman, elle parla ainsi :
« Pourquoi pleures-tu, aman, Manole, mon maître? »
Il répondit alors, aman, il répondit à son épouse :
« Je pleure, aman, mon premier amour,
Car j'ai perdu, aman, mon anneau d'or,
Mon anneau d'or, aman, mon alliance en or ».
Elle lui dit alors, aman, lui répondit ainsi :
« Ne pleure plus, aman, Manole, mon maître,
Je vais la chercher, aman, et la retrouverai ».

Elle se pencha, aman, pour chercher l'anneau,
Pour chercher, aman, l'alliance perdue.
Eux la saisissent, aman, et aussitôt l'emmurent,
La pauvre épouse, aman, dans les fondations de la citadelle.

Elle y pleure, aman, elle s'y lamente :
« Maître, écoute-moi, aman, Manole, mon maître !
Qui allaitera, aman, notre fils, mon nourrisson? »
Et il lui dit, aman, il répondit à son épouse :
« Ma sœur, aman, ma sœur l'allaitera ».

Elle lui demande, aman, elle demande en gémissant :
« Maître, écoute-moi, aman, Manole, mon maître !
Qui nourrira, aman, nourrira nos autres enfants? »
Et il lui dit, aman, il répondit à son épouse :
« Les oiselets de la forêt, aman, les oiselets les nourriront ».

Mais elle parle encore, aman, parle en se lamentant :
« Maître écoute-moi, Manole, mon maître !
Délivre, aman, délivre seulement mon sein gauche,
Pour allaiter, aman, allaiter mon nourrisson ».

Ils dégagèrent, aman, dégagèrent son sein gauche,
Pour qu'elle puisse, aman, allaiter son nourrisson.
Là où jadis, aman, était sa mamelle gauche,
Une source fraîche, aman, une source a jailli,
Une source fraîche, aman, pleine d'un lait limpide.

2. La tradition rapportée par Trepenkov[1] offre un mélange d'éléments serbes et grecs : l'épisode de l'anneau et l'imprécation finale indiquent cette dernière origine, tandis que la Vila de la ballade serbe y est remplacée par une poule noire, qui caquette la prédiction fatale. Aujourd'hui encore, les Bulgares croient que sur cette place les mamelles du diable ont été changées en pierre, et que c'est pour cette raison que le pont tremble quand on le franchit.

3. M. Syrku, qui s'est occupé spécialement des traditions bulgares de la légende[2], en a recueilli plusieurs dont nous citons les suivantes.

La première de ces légendes, celle du pont de Kadin sur le Strouma, est un simple résumé des données de la ballade serbe : Trois frères maçons tombent d'accord pour immoler au pont une de leurs épouses ; le cadet seul garde son serment, et sa femme en tombe victime. Les vaines prières de la malheureuse et son amour maternel, triomphant de la mort, sont des échos de la chanson serbe.

La seconde légende se rapporte à la fondation de la ville bulgare Tirousa : Le maître-maçon Manoïlo n'a pas prévenu son épouse *Tutorka* du vœu juré ; elle vient donc sans défiance apporter le dîner, son mari l'accueille avec des larmes, et, comme motif de son chagrin, allègue le prétexte connu de la bague...

Dans la troisième variante, le maître-maçon porte le nom de Pavel, ou Paul, et il s'agit, comme dans la première légende, d'un pont sur la Maritsa, l'Hèbre des anciens.

1) *Sbornik* (Recueil bulgare), II, 203.

2) Dans le *Journal du ministère de l'instruction publique*, Saint-Pétersbourg, 1890, p. 136-156 et 310-346 ; l'année en question manquant à la Bibliothèque nationale, il ne nous a pas été possible d'en prendre connaissance, et nous le citons d'après le travail de M. Schladebach.

VI

Nous arrivons aux versions magyares, ayant toutes pour objet la fondation de la citadelle de Deva, nom qui désigne aujourd'hui une ruine placée sur un rocher à l'ouest de la Transylvanie.

1. Voici la plus importante de ces versions[1] :

Douze maçons commencent à bâtir la citadelle de Deva au prix d'un demi quart argent et d'un demi quart or; mais l'ouvrage fait jusqu'à midi s'écroule le soir, et ce qui se bâtit le soir, s'écroule le matin. Pour solidifier les murs, les maçons conviennent de brûler vive l'épouse de l'un d'entre eux et de mêler ses cendres au ciment de la construction.

Bientôt après, la femme du maître-maçon Kelemen (Clément), vient en voiture voir son mari. En route, un orage éclate, et le cocher lui conseille d'interrompre son voyage, en lui racontant qu'il a vu en songe la maison de son maître en deuil, et le petit garçon noyé au fond de la cour; mais la dame lui enjoint de partir et de marcher vite. Kelemen de loin aperçoit la voiture; il conjure Dieu de la briser, ou de paralyser les chevaux; sa prière est vaine et la voiture continue d'avancer. Quand elle est arrivée, le mari infortuné confesse à sa femme le vœu juré par les maçons, mais on lui accorde, sur ses supplications, d'aller embrasser son petit garçon et de prendre congé de ses amis. Elle est brûlée ensuite, et, avec le ciment préparé de ses cendres, on construit la forteresse. C'est ainsi que les maçons gagnèrent leur haut salaire.

Rentré chez lui, Kelemen répond à l'enfant, qui demande sa mère, que celle-ci reviendra le soir, puis le matin, puis le lendemain, et enfin lui avoue la vérité. Aussitôt le petit garçon s'en va à la forteresse et se met à crier en appelant sa mère; une voix lui répond : « Je ne puis parler, car la

1) Kriza, *Vadrozsák*, Klausenburg, 1863, vol. I, p. 314; cf. Aigner, *Ungarische Volksdichtungen*, Budapest, 1873, p. 82 et 161.

muraille me presse! ». Le cœur du malheureux enfant se déchire, la terre s'entr'ouvre devant lui, et il se précipite dans l'abime.

2. Une variante, tant soit peu réduite, fait emmurer la victime au lieu de la brûler vive (trait absolument isolé). Dans une troisième variante[1], le maître-maçon conçoit de lui-même l'idée de sacrifier sa femme. L'épouse arrive, portant le déjeûner sur sa tête, son nourrisson dans ses bras; à sa vue, le malheureux époux implore Dieu de l'empêcher d'avancer, d'abord en suscitant des bêtes fauves, puis un orage de grêle, mais tout en vain: la jeune femme arrive, et on commence à l'emmurer. Les plaintes qu'elle exhale et les obstacles que son mari voudrait faire surgir sur sa route, rappellent les traits connus de la ballade roumaine :

Emmurée jusqu'aux genoux, elle croit à un jeu,
Emmurée jusqu'à la ceinture, elle pense que c'est fou,
Emmurée jusqu'au cou, elle comprend que c'est vrai.
« Ne pleure pas, mon chéri !
Il y aura toujours de bonnes femmes pour te tendre le sein,
Il y aura toujours de bons enfants pour bercer ton sommeil ».

Le contraste de ces douloureux accents avec la dureté, pour ne pas dire la brutalité de la première chanson, trahit sûrement une influence voisine, reliant ainsi à l'ensemble de ces remaniements poétiques, le dernier anneau de leur chaîne[2].

1) Cité par Schladebach, dans son étude mentionnée plus haut. — Strauss (*Die Bulgaren*, Wien, 1888, p. 205) parle d'une légende magyare analogue et relative à la montagne de Rosafa : Un chef puissant, nommé Rosa, y fit bâtir une citadelle, mais la plus haute tour s'écroulait toujours une fois finie. Le maître-maçon conseille alors d'y emmurer vive une femme. Voilà que la sœur même de Rosa arrive, les maçons la saisissent, l'enterrent dans les fondations : la tour s'éleva aussitôt et resta debout.

2) Nous n'avons pu découvrir aucune trace de chanson russe ou ruthène sur le même thème ; il y a bien en Russie, comme partout ailleurs, des traditions d'emmurés vivants, mais l'élaboration poétique de cette donnée universelle paraît manquer. Ralston (*The songs of the russian people*, p. 128) se borne à relater la tradition suivante : La ville de Slavensk étant ravagée par une peste, on décida de lui donner un autre nom; on envoya donc avant le lever du

VII

Si nous jetons un dernier coup d'œil général sur ces différentes versions poétiques, nous en relevons les traits suivants :

Le nom du maître-maçon : *Manole* (Roumains, Grecs) ; *Mano* ou *Manoïlo* et *Pavel* (Bulgares) ; *Rad* (Serbes) ; *Kelemen* (Hongrois) ;

Le nom de la victime : *Caplea* et *Vilaïa* (Roumains) ; *Tutorka* (Bulgares) ; *Eucharis* (Albanais) ; *Lenga* (Tchingnianés) ; et le nom du petit enfant : *Ivanica* et *Iorgulets* (Roumains) ; *Constantin* (Macédo-Roumains) ; *Iova* (Serbes).

Le nombre a, dans ces traditions, la valeur symbolique qui lui est partout attribuée : Trois, quarante-cinq, soixante et mille, mille quatre cents, chez les Grecs ; neuf et quatre-vingt-dix-neuf chez les Roumains ; trois et sept, chez les Macédo-Roumains ; trois et trois cent, chez les Serbes et les Bulgares ; douze, chez les Hongrois.

L'immolation d'une victime est réclamée : par un oiselet (Grecs et Macédo-Roumains) ; par le génie local ou par un ange (Grecs, Roumains) ; par un rêve, par une voix céleste (Roumains, Grecs) ; par une fée (Serbes) ; par un vieux (Albanais).

A l'approche de la jeune femme, le maître-maçon implore le Ciel de faire surgir un obstacle qui retarde sa marche : on rencontre ce motif exclusivement chez les Roumains (d'où il passa dans les versions magyares), sous les formes variées que nous avons relevées plus haut.

Le monument à construire est généralement un pont : sur l'*Arta* ou l'*Elade* (Grecs) ; sur le *Strouma* ou *Maritza* (Bulgares) ; sur le *Dibra* (Albanais) ; quelquefois c'est une ville forte : *Scutari* (Serbes) ; *Salonique* et *Tirousa* (Bulgares) ; *Deva* (Hongrois) ; *Barcan* (Roumains de la Transylvanie) ; ou enfin une basilique : église d'*Ardjès* (Roumains). La construction de cette église est associée au nom du prince légen-

soleil, des gens sur les routes en leur enjoignant de s'emparer de la première personne qu'ils rencontreraient. La victime se trouva être un garçon (*dietia*) qui fut enterré vif dans les fondations, et la ville fut nommée d'après lui Dietinets.

daire *Negrou-Voda*, comme la fondation de Scutari à celui du roi mythique de Serbie *Voukachine*.

Particularités propres à chacune des versions prise à part :

Chez les Roumains : un pâtre, ou un porcher, trouve la ruine inachevée et abandonnée « propre pour l'église » ; l'épisode des ailes artificielles est une réminiscence de l'aventure malheureuse d'Icare[1].

Chez les Serbes : les deux jumeaux sacrifiés pour la solidité des murs, et l'allaitement de l'enfant après l'emmurement de la mère.

Chez les Grecs : le prétexte de l'alliance tombée dans les fondations et l'imprécation finale.

Chez les Bulgares : la jeune fille ensevelie vivante, en expiation de la mort du maître-maçon.

Chez les Hongrois : ce sont les maçons qui tombent eux-mêmes d'accord pour immoler une de leurs épouses : la jeune femme est brûlée et son enfant, mêlé à l'action tragique, meurt après elle.

VIII

Est-il possible de dégager certaines conséquences positives des faits que nous venons d'étudier ?

Nous croyons discerner dans le groupement de nos versions trois types plus ou moins originaux, plus ou moins indépendants : les types grec, serbe et roumain. Du premier découle, d'un côté, la version macédo-roumaine, de l'autre celle des Bohémiens de Turquie, tandis que les variantes albanaises, par leur mélange d'éléments gréco-serbes, forment une transition entre le premier et le second type ; à celui-ci, au type serbe, remontent quelques-unes des versions bulga-

1) Cet épisode des ailes revient dans différents contes : russe (Dietrich, n° 11), néo-grec (B. Schmidt, n° 11), tsigane (Miklosich, n° 8) et gascon (Bladé, I, n° 7 : Pieds-d'or). Voir aussi Chauvin, *Bibliographie des Ouvrages arabes*, Liège, 1901, p. 231, la note sur les modes merveilleux de locomotion inventés par les auteurs de voyages imaginaires.

res, pendant que les autres, ainsi que la rédaction intégrale magyare, se rapprochent plutôt du type roumain.

On pourrait donc admettre pour l'Europe orientale, ou du moins pour les peuples balkaniques, un roulement de matériaux traditionnels, une sorte de transplatation de semences et de floraisons poétiques. Cette transmission intellectuelle s'est opérée par voie orale, et paraît avoir eu pour intermédiaires actifs les musiciens tsiganes; les *laoutar* roumains parcouraient, comme artistes ambulants, les anciennes provinces de l'empire turc, et trouvaient partout un accueil empressé. Leur vie errante et les besoins journaliers de l'existence les familiarisèrent avec les langues et les peuples; ils chantaient les antiques ballades en s'accompagnant d'une vielle, et la façon dont ils savaient adapter leur trésor de vieilles chansons aux différents milieux, leur gagnaient les suffrages de tous les auditeurs. Ces ménétriers ambulants, qui furent longtemps les seuls gardiens des richesses poétiques du peuple roumain, ont joué un rôle considérable comme agents de propagation orale[1].

Revenant à nos chansons-types, il est incontestable que les versions serbes et roumaines présentent plusieurs points de contact et des similitudes frappantes dans la marche de l'action: mais la grande diffusion des unes et des autres, le souffle profondément poétique qui les anime, et l'empreinte nationale qui les distingue, rendent téméraire toute supposition d'emprunt, ou de provenance ultérieure. Quoi qu'il en soit, on ne peut méconnaître les rapports étroits qui existent entre la ballade serbe de la *Ville de Scutari* et celle roumaine de l'*Église d'Ardjes*; mais l'une et l'autre diffèrent de la ballade grecque du *Pont sur l'Arta*, non seulement par la trame, mais par l'allure psychologique de l'ensemble. Nous

1) Feu G. Dem. Teodoresco avait recueilli de la bouche d'un musicien tsigane de Braïla, Cretsou Solean, la plupart des ballades qui se trouvent dans sa collection des poésies populaires roumaines. L'étude de cet auteur sur le laoutar en question a été traduite et commentée en français par M. Jules Brun, dans l'opuscule cité plus haut.

voulons parler de la brutalité inouïe de la version grecque, brutalité surprenante qu'on retrouve dans les contes de ce peuple, et que fait ressortir singulièrement la grâce tendre de la conception poétique des Serbes et des Roumains.

Aux plaintes de la jeune femme :

Manole! Manole!
Maître Manole,
Mon cœur est oppressé,
Mon sein coule,
Mon enfant pleure...

le malheureux maître-maçon « soupirait de toute son âme, pleurait amèrement » et répondit avec douleur :

Ton enfant; mon amour,
Que Dieu le protège!
Puisque tu l'as laissé
Dans son berceau, démailloté,
Les fées passeront,
A lui viendront,
Et l'allaiteront.
La neige quand elle tombera,
Délicatement l'oindra,
Et les pluies du ciel
Chaudement le baigneront;
Le vent quand il soufflera,
Doucement le bercera,
Tant qu'il grandira.

Ces vers reflètent la sublime résignation au Destin, qui fait taire les sentiments les plus tendres de l'époux et du père, grandi, par l'immensité de son sacrifice, à la hauteur d'un héros antique qu'a frappé l'implacable courroux des dieux. L'âme du poète inconnu devait vibrer d'une puissante émotion, lorsqu'il lança aux échos des montagnes ce noble aveu de l'impuissance humaine devant les décrets immuables et la force écrasante de la Fatalité.

LAZARE SAINÉAN.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

P. Foucart. — **Recherches sur l'origine et la nature des Mystères d'Éleusis.** Paris, 1894. — **Les Grands Mystères d'Éleusis : personnel, cérémonies.** Paris, 1900 (Extraits des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. XXXV et XXXVII).

M. P. Foucart a consacré aux Mystères d'Éleusis deux mémoires, dont sans doute les conclusions ne nous paraissent pas avoir une égale valeur, mais qui attestent l'un et l'autre une sérieuse et profonde connaissance du sujet. M. Foucart s'occupe d'ailleurs depuis de longues années des divinités éleusiniennes et de leur culte ; c'est là un domaine qui lui appartient, pour ainsi dire, en propre parmi les hellénistes français ; sa compétence en cette matière est indiscutable. Cet hommage, que nous rendons à la science et au talent de l'auteur, ne donnera, croyons-nous, que plus de valeur aux réserves que nous serons obligés de formuler sur l'un des deux Mémoires récemment publiés par M. Foucart.

Le premier de ces mémoires, imprimé en 1895, traite spécialement de l'origine et de la nature des Mystères éleusiniens ; dans le second, plus récent de cinq années, sont étudiés : 1° les prêtres, les prêtresses, et tout le personnel sacerdotal d'Éleusis ; 2° les principales fêtes et cérémonies qui constituaient le culte d'Éleusis ; 3° le sanctuaire et les monuments dont il se composait. Il nous semble qu'il y a entre les deux mémoires une différence de méthode capitale. Lorsque M. Foucart expose, en s'appuyant constamment sur des textes anciens, sur des documents archéologiques et épigraphiques, l'organisation du culte, ou

lorsqu'il décrit, d'après les découvertes faites sur l'emplacement d'Éleusis, la topographie du sanctuaire, il se conforme, avec une rigueur et une perspicacité qu'il serait difficile de trouver en défaut, aux règles essentielles de la méthode historique ; il ne mentionne un fait, il ne signale un personnage, il ne parle d'un monument que si l'existence du fait, du personnage, du monument lui est démontrée par un document précis. Aussi les conclusions de son second mémoire sont-elles parfaitement solides ; on peut considérer comme acquis définitivement à la science la plupart des résultats de cette remarquable étude. Il sera désormais impossible de rien écrire sur les Mystères d'Éleusis sans tenir le plus grand compte de ces pages si fortes et si nourries. Tel n'est point le cas, à notre avis, pour le premier mémoire. La méthode suivant laquelle M. Foucart a recherché l'origine des Mystères diffère profondément de celle qu'il a appliquée à l'étude du personnel sacerdotal, des cérémonies du culte, du sanctuaire. Ici les documents ne sont plus les solides assises de la discussion. Une idée préconçue semble avoir dirigé et dominé tout le travail. Les renseignements anciens qui ne sont pas d'accord avec cette idée sont passés sous silence ; d'autres sont interprétés inexactement afin de pouvoir être présentés comme des arguments à l'appui de cette idée. En un mot, nous ne sommes plus ici en présence d'une étude vraiment historique, mais d'une hypothèse en faveur de laquelle sont oubliées ou faussées quelques-unes des règles essentielles de la méthode scientifique.

Quelle est cette idée préconçue, cette hypothèse? C'est que les Mystères d'Éleusis sont d'origine égyptienne. « A l'époque où les Pharaons de la XVIIᵉ dynastie furent maîtres ou suzerains des îles de la mer Égée, vers le XVIᵉ ou le XVIIᵉ siècle avant notre ère, des colons ou des fugitifs venus de l'Égypte apportèrent en Argolide et Attique le culte d'Isis et d'Osiris. » Voilà qui est net. Le culte éleusinien n'est qu'une transformation grecque du vieux culte égyptien d'Isis et d'Osiris. M. Foucart n'a pas toujours été de cet avis. Ailleurs il a attribué aux Mystères éleusiniens une origine toute différente (*Bulletin de correspondance hellénique*, 1893, p. 403). Examinons donc de près les arguments sur lesquels il étaie cette théorie nouvelle. Nous pouvons, je crois, en distinguer trois catégories :

1° La tradition grecque. En principe M. Foucart a raison, lorsqu'il déclare que « la critique a fait fausse route en rejetant comme des contes fabuleux toutes les traditions que les Grecs nous ont transmises sur les siècles antérieurs à la guerre de Troie. » Il convient, en effet, de voir

dans ces légendes autre chose que de pures inventions imaginées par des poètes. Après avoir formulé ce principe, auquel nous ne contredirons pas, M. Foucart rappelle que les Grecs « assimilaient Déméter et Dionysos à Isis et à Osiris et qu'ils attribuaient à des colons égyptiens l'introduction de leur culte. » Tout d'abord, nous regrettons que M. Foucart n'ait point indiqué, même par une simple référence, les textes antiques qui mentionnent cette tradition. En second lieu, nous lui ferons observer que ce n'est pas là l'unique tradition qui avait cours en Grèce sur l'origine des Mystères d'Éleusis. L'ancêtre, le héros éponyme de la plus importante des familles sacerdotales d'Éleusis, les Eumolpides, passait pour être venu de Thrace; l'existence de cette tradition est signalée par Isocrate (*Panath.*, 78), par Strabon (VII, 7, § 1); par Pausanias (I, 38, § 2); par Lucien (*Demon. vita*, § 34). M. Foucart n'y fait pas la moindre allusion dans son mémoire. Sans doute il affirme que « les deux familles sacerdotales des Eumolpides et des Céryces, malgré leurs prétentions à une haute antiquité, ne paraissent pas avant une date relativement récente; mais on voudrait que cette affirmation fût dûment prouvée. En tout cas, il est frappant que M. Foucart passe complètement sous silence la légende relative à l'origine thrace des Eumolpides. Il estime assurément que cette légende ne mérite aucune créance; au moins aurait-il fallu la discuter, surtout après avoir déclaré en principe que les traditions de ce genre ne devaient pas être « rejetées comme des contes fabuleux ». Il y a là dans son argumentation une lacune grave, qui nous paraît de nature à en affaiblir singulièrement la portée.

2° La seconde catégorie d'arguments de M. Foucart comprend tous les renseignements que nous possédons aujourd'hui sur les très anciennes relations qui ont pu exister entre l'Égypte et la Grèce prémycénienne. Que ces relations aient existé, nul aujourd'hui n'en saurait douter après les découvertes qui ont été faites tant dans la vallée du Nil qu'en plusieurs points de la Grèce. Il est prouvé qu'au temps de la XVIII° dynastie les îles de la mer Égée étaient vassales des Pharaons égyptiens; d'autre part, l'influence égyptienne se retrouve certainement dans la décoration de la fameuse tombe d'Orchomène, connue sous le nom de Trésor de Minyas; enfin de nombreux objets de provenance égyptienne, en particulier des scarabées portant des signes hiéroglyphiques, des fragments de faïences égyptiennes, même une statuette d'Isis ont été recueillis dans des tombeaux à Mycènes et à Éleusis. De tous ces faits, M. Foucart conclut que « l'Égypte fut en rapport direct avec les Grecs, au moins depuis le XVI° siècle avant notre ère. Ce serait déjà

suffisant, ajoute-t-il, pour affirmer *a priori* qu'ils ont reçu de l'Égypte quelques-uns de leurs dieux. » Nous ne saurions adopter une conclusion aussi formelle. D'après les documents cités par M. Foucart, il n'est dit nulle part que la suzeraineté des Pharaons se soit exercée ailleurs que dans les îles de la mer Égée. Seules les îles des Danaens, les îles qui sont au milieu de la Très-Verte, sont citées dans les textes égyptiens sur lesquels s'appuie M. Foucart. Il serait étrange, si les cultes éleusiniens avaient réellement une origine égyptienne, qu'on n'en trouve aucune trace dans les îles, jadis soumises directement à la suprématie de l'Égypte, tandis qu'ils se seraient si puissamment développés et si fidèlement conservés en un point du continent. L'influence artistique n'est pas davantage probante ; elle est d'ailleurs extrêmement restreinte, et le fait particulier cité par M. Foucart paraît bien avoir été exceptionnel en Grèce. Au premier abord, la présence d'objets de provenance égyptienne sollicite un peu plus l'attention. Mais remarquons que ces scarabées, ces perles et cette statuette en faïence sont d'un transport extrêmement facile. Ils ont fort bien pu être apportés à Mycènes et à Éleusis par le commerce, en particulier par les navigateurs phéniciens qui furent, à cette époque lointaine, les véritables rouliers de la Méditerranée. Beaucoup de scarabées et d'amulettes provenant d'Égypte ont été trouvés dans les plus anciens tombeaux de Carthage. Devrons-nous en conclure que Carthage a reçu des colons ou des fugitifs égyptiens, et par conséquent (car c'est ainsi que M. Foucart raisonne) que la religion des Carthaginois a subi l'influence des cultes égyptiens ? Nous croyons que M. Foucart a tiré des faits incontestables qu'il cite des conséquences excessives. Tout ce qu'il est permis d'en conclure, c'est que des relations ont existé très anciennement entre l'Égypte et la Grèce, relations directes entre l'Égypte et les îles, relations probablement indirectes entre l'Égypte et certains points de la Grèce propre. Aller au delà de ces constatations nous paraît tout à fait téméraire.

3° Enfin M. Foucart invoque certaines analogies entre le culte d'Éleusis et celui d'Isis et d'Osiris. Voyons quelles sont ces analogies. En premier lieu, comme Déméter, Isis est à la fois καρποφόρος et θεσμοφόρος ; Isis et Osiris pour les Égyptiens étaient les divinités qui avaient enseigné l'agriculture aux hommes et leur avaient fait connaître le blé. En second lieu, M. Foucart affirme qu'il y avait dans le culte d'Isis et d'Osiris des mystères analogues aux mystères d'Éleusis. Mais sa démonstration nous paraît peu décisive : car il reconnaît lui-même que les monuments égyptiens n'ont encore fourni nulle part de mots correspondant

aux expressions grecques μυστήρια, μύσται. Il invoque à l'appui de son affirmation des textes grecs, dont quelques-uns sont d'époque assez basse, et un mot égyptien, *amakhou*, qui désignait, d'après M. Maspero, une classe de dévots privilégiés, spécialement fervents d'un dieu ou d'une déesse. M. Foucart a d'ailleurs conscience du caractère vague de ces rapprochements : « Ce n'est pas dans les détails qu'il faut chercher la ressemblance entre les deux religions, mais dans la conception générale. Or, elle est la même chez les Grecs et chez les Égyptiens : pour s'assurer le bonheur de la vie future, il faut se lier aux divinités qui règnent dans le monde où l'homme se rendra après la mort. » Fort bien, mais cette ressemblance ne prouve nullement qu'il y ait eu emprunt direct des Grecs aux Égyptiens. S'il fallait, en matière de mythologie et d'histoire religieuse, tirer de toute analogie des conclusions de ce genre, on devrait admettre que toutes les religions aujourd'hui connues se sont mutuellement emprunté quelque divinité, quelque culte, quelque rite ; car il n'en est pas une seule qui ne présente avec les autres un ou même plusieurs traits communs.

Enfin M. Foucart, prévoyant l'objection qui pourrait être faite à sa théorie, montre que primitivement le couple éleusinien se composait non pas de deux déesses, Démèter et Coré, mais d'un dieu et d'une déesse anonymes, dont les noms, Θεός et Θεά, apparaissent sur plusieurs textes épigraphiques. « Si l'on pouvait hésiter, écrit M. Foucart, à reconnaître Osiris et Isis dans Démèter et Coré, les seules divinités des mystères dont parlent les auteurs de l'époque classique, il n'en est pas de même lorsqu'il s'agit du Dieu et de la Déesse, forme antérieure du culte éleusinien. Comme les deux déesses, ce couple primitif préside à la fois à l'agriculture et aux enfers ; mais moins éloigné de l'origine, il est une reproduction plus fidèle du couple égyptien d'Isis et d'Osiris qui a donné naissance aux mystères d'Éleusis. »

Ainsi les deux divinités égyptiennes, adoptées par les Grecs d'Éleusis, se seraient d'abord appelées simplement le Dieu et la Déesse. Cette hypothèse est formellement contredite par un passage très précis d'Hérodote, que M. Foucart cite lui-même dans une autre partie de son mémoire. L'historien d'Halicarnasse nous apprend que les Pélasges ne donnaient pas à leurs dieux de noms ni d'épithètes, et que ce furent les Égyptiens qui leur apprirent à désigner chaque divinité par un nom précis (II, 52). Le Dieu et la Déesse sont donc des divinités pélasgiques, et non égyptiennes. D'ailleurs, bien d'autres religions que la religion égyptienne avaient conçu cette idée d'un couple divin, présidant à la

vie agricole et en l'honneur duquel on célébrait des mystères : en Phrygie, Cybèle et Attis; en Syrie et à Chypre, Astarté ou Aphrodite et Adonis, dérivent, avec des caractères différents, de la même conception fondamentale. En outre, il y a dans le culte éleusinien un trait original, dont l'explication de M. Foucart ne rend pas compte, c'est la présence de deux déesses, Déméter et Coré. M. Foucart se contente de dire qu'il n'est pas nécessaire d'en rechercher la cause : il nous semble au contraire que ce serait là un point essentiel. Il est trop facile de négliger les différences marquées et de ne mettre en lumière que des analogies, quelquefois forcées, le plus souvent trop générales pour être vraiment démonstratives.

Nous devons cependant signaler un rapprochement fort ingénieux établi par M. Foucart entre le terme grec Εὔμολπος, nom du héros éponyme des Eumolpides, qui signifie : l'homme à la voix juste, et le terme égyptien *Mâ Kroou*, qui a le même sens. M. Foucart rapproche de ce mot Εὔμολπος l'obligation pour l'hiérophante d'Éleusis de posséder une voix juste et l'exclusion des mystères prononcée contre ceux qui n'avaient pas une voix intelligible. « Il était nécessaire à Éleusis, ou au moins, il le fut à l'origine, que les formules révélées à l'initié fussent prononcées avec l'intonation juste, sans cela elles auraient perdu leur efficacité. Voilà pourquoi on exigea, jusqu'à la fin du paganisme, que le hiérophante, comme son ancêtre Eumolpos, eût une voix juste, capable de les bien moduler. » De même, d'après M. Maspero, « tous ceux qui en Egypte récitaient une prière ou une formule destinée à lier les dieux à l'accomplissement d'un acte déterminé s'appelaient *Mâ Kroou*, justes de voix : le résultat heureux ou malheureux de leur opération dépendait entièrement de la justesse de leur voix ». Nous l'avons dit, le rapprochement est ingénieux : est-il vraiment probant? Remarquons que les *Mâ Kroou* égyptiens ne semblent pas être spéciaux au culte d'Isis et d'Osiris. La justesse de la voix et de l'intonation sont nécessaires, d'après M. Maspero, non seulement pour la récitation des formules dans les cérémonies d'initiation, mais même pour toute prière à intention déterminée, pour toute offrande, « dans tous les cas de main-mise de l'homme sur le dieu. » Rappelons-nous d'autre part que le culte éleusinien n'est pas le seul pour lequel soit mentionnée cette obligation de réciter les formules sacrées avec une exactitude absolue : il en était au fond de même dans tous les cultes, à Rome aussi bien qu'en Grèce. Lorsqu'une prière ou une invocation était un *carmen*, la justesse de l'intonation n'était pas moins nécessaire que la reproduction immuable des mots et

la stricte observation de l'ordre dans lequel ils étaient placés.

Pour résumer ces trop longues observations, nous dirons que l'hypothèse, présentée par M. Foucart sur l'origine du culte de Déméter et des mystères éleusiniens, est séduisante, mais bien peu démontrée. Qu'il y ait eu des relations directes ou indirectes entre la Grèce et l'Égypte vers le XVIe siècle av. J.-C., et peut-être même plus tôt, c'est fort possible; qu'il y ait quelques ressemblances entre les cultes éleusiniens et ce que nous savons du culte égyptien d'Isis et d'Osiris, c'est encore vraisemblable : mais ces relations et ces ressemblances ne forment pas, à nos yeux, un faisceau de preuves suffisantes pour emporter notre adhésion à la théorie de M. Foucart. Certes nous ne contestons pas qu'une influence égyptienne ait pu à un moment donné, s'exercer sur ce culte hellénique : mais ce qui nous paraît excessif et téméraire, c'est d'affirmer « qu'à l'origine ce sont des colons égyptiens qui ont introduit en Attique la religion de Déméter. » Et si nous insistons sur ce point, c'est parce que M. Foucart veut tirer de cette idée essentielle, qui n'est qu'une hypothèse, toute une méthode pour expliquer les mystères éleusiniens. Lorsque les idées religieuses des Grecs ne fourniront pas d'explication satisfaisante pour tel ou tel détail de ces mystères, il faudra « recourir à la religion d'où les mystères sont sortis », en un mot expliquer par des croyances égyptiennes telle ou telle partie des cérémonies d'Éleusis. Si l'idée mère d'un tel système n'est pas démontrée, tout le système est d'une rare fragilité.

J. Toutain.

Baldwin Spencer-F. J. Gillen. — **The Native Tribes of Central Australia**. — Londres, Macmillan, 1899, xx-671 p. in-8.

Pour rendre compte aujourd'hui convenablement du livre de MM. Spencer et Gillen il faudrait tout un volume. Il est probable que le regretté codirecteur de cette revue se proposait d'écrire à son sujet un de ces longs articles, ou même une de ces suites d'articles, où il versait le meilleur de sa science. Depuis la publication du livre, MM. Frazer, Jevons, Sydney Hartland, Andrew Lang et tout récemment M. Durkheim, tous ceux qui comme M. Marillier se sont occupés directement du totémisme, ont utilisé, interprété ou critiqué tour à tour les matériaux mis à leur disposition par les deux explorateurs. Leur livre

a donc déjà fructifié et il semble que sa publication doive marquer une date importante dans l'histoire des études anthropologiques et sociologiques.

C'était d'abord une bonne fortune que de recevoir de deux explorateurs consciencieux, ayant longtemps vécu parmi les indigènes et initiés à leur cérémonies, une telle masse de documents bien circonstanciés sur des tribus qui vont disparaître ou tout au moins se désagréger au contact des Européens. Mais, qui plus est, MM. Spencer et Gillen nous ont révélé des faits inattendus, découvert un aspect inédit du totémisme et fait connaître un élément nouveau de l'évolution sociale des Australiens. La tribu qu'ils ont étudiée le plus particulièrement est celle des Aruntas. On trouve chez les Aruntas des classes et des sous-classes matrimoniales, classes totémiques comme dans les autres tribus. Mais, en premier lieu, la filiation est masculine au lieu d'être utérine; c'est-à-dire que les enfants appartiennent à la même classe que le père, mais non à la même sous-classe, suivant la règle de la succession des générations. Il faudrait dire « est devenue masculine ». M. Durkheim a montré dans l'*Année Sociologique* (t. III, p. 333) et démontre encore cette année (*Ibid.*, t. V, *Sur le totémisme*, passim) que les faits ne peuvent s'expliquer que si l'on admet une hypothèse énoncée par lui dans son travail sur l'*Inceste* (*Ibid.*, t. I, p. 16-19) : en vertu de la filiation utérine, les enfants qui appartiennent à une classe ne vivent pas sur le même territoire que les hommes de la même classe; cette différence entraîne une différence de qualification dans la sous-classe. Si la filiation devient masculine, les enfants qui jusque-là vivaient sur le territoire d'une classe sans en être membres en deviendront parties intégrantes. Chez les Aruntas les choses se sont passées comme si chacune des deux classes fondamentales avait échangé avec l'autre l'une de ses subdivisions. La vérification est fournie par ce fait que, dans les rapports matrimoniaux avec les *Urabunnas*, tribu voisine, pour établir entre les deux tribus l'équivalence des classes, on modifie la distribution des sous-classes, c'est-à-dire que l'on rétablit l'ordre naturel.

En second lieu le totem d'un individu n'est pas désigné par sa filiation apparente masculine ou utérine. Son totem est celui d'un esprit ancestral qui est censé s'être réincarné en lui. La filiation totémique est déterminée par les anciens d'après les indications données par la mère sur l'endroit où elle s'imagine avoir conçu, car il y a, disséminés dans le pays, comme des dépôts d'esprits totémiques aspirant à la réincarnation. Les classes totémiques ne correspondent donc plus aux classes

exogamiques : elles correspondent plutôt, mais seulement à peu près aux groupes locaux, chaque groupe local comprenant toujours une majorité d'individus d'un certain totem.

Les individus d'un même totem exécutent des cérémonies qui ont pour effet d'agir sur la vie, c'est-à-dire sur la reproduction ou sur la durée de leurs associés totémiques. Ces cérémonies se composent de rites dramatiques reproduisant, en vue d'un effet sympathique, les actes mythiques desdits associés, et d'une sorte de sacrement communiel. Le clan mange cérémoniellement un totem. Nous avons donc ici un cas bien observé de sacrement totémique. Remarquons que lorsque les membres du clan ont accompli la cérémonie, mais seulement alors, les autres membres de la tribu peuvent manger les animaux associés. Faut-il conclure de ces faits (cf. Frazer. *The origins of totemism*, *Fortnightly Review*, 1899, avril-mai, p. 648-666, 835-853 ; Id., *Journal of the Antropological Institute*, I, p. 281 sqq.) que l'objet même de l'institution est la nécessité d'agir religieusement sur les groupes d'êtres avec lesquels la tribu est en relation et qu'elle ne s'accorde que fortuitement avec les autres cadres de l'organisation sociale ? Il est possible que nous nous trouvions en présence d'un cas de dégénérescence et de désagrégation.

En somme les institutions de nos tribus sont loin d'être immuables et ce que les auteurs nous racontent des traditions indigènes nous montre tout au moins qu'elles ne sont pas conçues comme telles. On parle d'une époque où les ancêtres se nourrissaient de leurs associés totémiques, où ils ne connaissaient pas l'exogamie et ignoraient les initiations. Le système des institutions ne se serait organisé qu'avec le temps et sous l'influence de groupes spéciaux. En tous cas, MM. Spencer et Gillen nous montrent comment en fait des innovations peuvent s'introduire dans les cérémonies.

Un fait fort important à relever est que les cérémonies d'initiation, circoncision, subincision et autres, ne sont pas des cérémonies de groupes totémiques mais de groupes locaux, de classes ou de tribus, réunissant des individus de divers totems, même dans l'accomplissement de cérémonies dramatiques inspirées par le mythe totémique.

Un autre fait sur lequel nous avons ici des renseignement considérables c'est l'association des esprits totémiques à des objets, dits *churinga*, objets de bois ou de pierre, de forme oblongue, décorés de dessins totémiques. On a déjà beaucoup discuté sur la signification de ces *churinga*. Ils sont en relation étroite avec le centre totémique d'où émane l'âme totémique des individus. Les *churinga* sont répartis par

a donc déjà fructifié et il semble que sa publication doive marquer une date importante dans l'histoire des études anthropologiques et sociologiques.

C'était d'abord une bonne fortune que de recevoir de deux explorateurs consciencieux, ayant longtemps vécu parmi les indigènes et initiés à leur cérémonies, une telle masse de documents bien circonstanciés sur des tribus qui vont disparaître ou tout au moins se désagréger au contact des Européens. Mais, qui plus est, MM. Spencer et Gillen nous ont révélé des faits inattendus, découvert un aspect inédit du totémisme et fait connaître un élément nouveau de l'évolution sociale des Australiens. La tribu qu'ils ont étudiée le plus particulièrement est celle des Aruntas. On trouve chez les Aruntas des classes et des sous-classes matrimoniales, classes totémiques comme dans les autres tribus. Mais, en premier lieu, la filiation est masculine au lieu d'être utérine ; c'est-à-dire que les enfants appartiennent à la même classe que le père, mais non à la même sous-classe, suivant la règle de la succession des générations. Il faudrait dire « est devenue masculine ». M. Durkheim a montré dans l'*Année Sociologique* (t. III, p. 333) et démontre encore cette année (*Ibid.*, t. V, *Sur le totémisme*, passim) que les faits ne peuvent s'expliquer que si l'on admet une hypothèse énoncée par lui dans son travail sur l'*Inceste* (*Ibid.*, t. 1, p. 16-19) : en vertu de la filiation utérine, les enfants qui appartiennent à une classe ne vivent pas sur le même territoire que les hommes de la même classe ; cette différence entraîne une différence de qualification dans la sous-classe. Si la filiation devient masculine, les enfants qui jusque-là vivaient sur le territoire d'une classe sans en être membres en deviendront parties intégrantes. Chez les Aruntas les choses se sont passées comme si chacune des deux classes fondamentales avait échangé avec l'autre l'une de ses subdivisions. La vérification est fournie par ce fait que, dans les rapports matrimoniaux avec les *Urabunnas*, tribu voisine, pour établir entre les deux tribus l'équivalence des classes, on modifie la distribution des sous-classes, c'est-à-dire que l'on rétablit l'ordre naturel.

En second lieu le totem d'un individu n'est pas désigné par sa filiation apparente masculine ou utérine. Son totem est celui d'un esprit ancestral qui est censé s'être réincarné en lui. La filiation totémique est déterminée par les anciens d'après les indications données par la mère sur l'endroit où elle s'imagine avoir conçu, car il y a, disséminés dans le pays, comme des dépôts d'esprits totémiques aspirant à la réincarnation. Les classes totémiques ne correspondent donc plus aux classes

exogamiques : elles correspondent plutôt, mais seulement à peu près aux groupes locaux, chaque groupe local comprenant toujours une majorité d'individus d'un certain totem.

Les individus d'un même totem exécutent des cérémonies qui ont pour effet d'agir sur la vie, c'est-à-dire sur la reproduction ou sur la durée de leurs associés totémiques. Ces cérémonies se composent de rites dramatiques reproduisant, en vue d'un effet sympathique, les actes mythiques desdits associés, et d'une sorte de sacrement communiel. Le clan mange cérémoniellement un totem. Nous avons donc ici un cas bien observé de sacrement totémique. Remarquons que lorsque les membres du clan ont accompli la cérémonie, mais seulement alors, les autres membres de la tribu peuvent manger les animaux associés. Faut-il conclure de ces faits (cf. Frazer, *The origins of totemism*, *Fortnightly Review*, 1899, avril-mai, p. 648-666, 835-853; Id., *Journal of the Antropological Institute*, I, p. 281 sqq.) que l'objet même de l'institution est la nécessité d'agir religieusement sur les groupes d'êtres avec lesquels la tribu est en relation et qu'elle ne s'accorde que fortuitement avec les autres cadres de l'organisation sociale ? Il est possible que nous nous trouvions en présence d'un cas de dégénérescence et de désagrégation.

En somme les institutions de nos tribus sont loin d'être immuables et ce que les auteurs nous racontent des traditions indigènes nous montre tout au moins qu'elles ne sont pas conçues comme telles. On parle d'une époque où les ancêtres se nourrissaient de leurs associés totémiques, où ils ne connaissaient pas l'exogamie et ignoraient les initiations. Le système des institutions ne se serait organisé qu'avec le temps et sous l'influence de groupes spéciaux. En tous cas, MM. Spencer et Gillen nous montrent comment en fait des innovations peuvent s'introduire dans les cérémonies.

Un fait fort important à relever est que les cérémonies d'initiation, circoncision, subincision et autres, ne sont pas des cérémonies de groupes totémiques mais de groupes locaux, de classes ou de tribus, réunissant des individus de divers totems, même dans l'accomplissement de cérémonies dramatiques inspirées par le mythe totémique.

Un autre fait sur lequel nous avons ici des renseignement considérables c'est l'association des esprits totémiques à des objets, dits *churinga*, objets de bois ou de pierre, de forme oblongue, décorés de dessins totémiques. On a déjà beaucoup discuté sur la signification de ces *churinga*. Ils sont en relation étroite avec le centre totémique d'où émane l'âme totémique des individus. Les *churinga* sont répartis par

groupes locaux et non par clans; ils sont rassemblés dans des lieux écartés (*Ertnatulunga*), lieux sacrés. Les groupes associés peuvent se prêter des *churinga*; le prêt et la restitution sont accompagnés de cérémonies compliquées. Il semble aussi que les *churinga* soient propriété individuelle; on se les passe de père en fils, si bien qu'un homme peut posséder des *churinga* qui ne sont pas de son totem. Il nous semble donc difficile de considérer les *churinga* avec nos auteurs comme les porteurs de l'âme extérieure. Ce sont des choses sacrées. Ils expriment à part ce qu'il y a de sacré dans le groupe et dans l'individu et en même temps les relations avec les choses ou avec le passé qui tiennent à ce caractère sacré.

La chose sacrée et en même temps la survivance des ancêtres mythiques sont exprimées par une autre notion. Aux *churinga* ancestraux sont associés des esprits qui procèdent des arbres, des pierres ou autres objets qui marquent les places où ils ont disparu. Ces doubles des ancêtres perpétuellement réincarnés sont donc en relation immédiate avec les vivants et la tribu. On les désigne par le nom générique d'*Iruntarinia*. Ils ont une demeure souterraine.

Les *Iruntarinia* jouent un rôle spécial dans l'initiation du magicien. Ils confèrent directement les pouvoirs magiques à un certain nombre d'entre eux dans un sommeil extatique où ils les tuent et leur changent les entrailles (croyance renouvelée dans le culte du Sacré-Cœur). Une partie des magiciens se trouvent donc avoir en eux à un degré supérieur une partie du caractère sacré de leur groupe. C'est un fait extrêmement important. Mais dans certaines initiations de magiciens interviennent d'autres esprits mal définis qui paraissent être de mauvais esprits. En tout cas la cérémonie magique paraît se distinguer de la cérémonie religieuse en ce qu'elle semble irrégulière, fortuite et individuelle, l'autre étant toujours accomplie collectivement.

Dans les cérémonies décrites un trait particulièrement développé est la représentation d'un mythe. Les auteurs inclinent à traiter ces mythes en légendes et en traditions. A vrai dire, rapprochés les uns des autres, ils constituent une représentation du passé. Mais en somme nous avons affaire ici à un phénomène universel. Les fêtes ici, comme ailleurs, sont représentées comme commémorations. Nous nous trouvons en présence d'une loi obscure des représentations collectives et c'est tout.

Au cours des chapitres sur l'organisation sociale on rencontre d'intéressantes considérations sur les interdictions sexuelles, leurs changements et leurs interruptions au moment des fêtes, sur les interdictions

alimentaires et sur le sang. Un chapitre est consacré au deuil, un autre aux armes et aux instruments. Nous avons insisté sur ces faits qui avaient particulièrement tout d'abord attiré l'attention.

H. HUBERT.

WALTER WILLIAM SKEAT. — **Malay Magic**, being an Introduction to the Folklore and popular religion of the Malay Peninsula. — Londres, Macmilian, 1900, XIV-684 pages, in-8°.

C'est le sous-titre qui est le bon. D'une part, M. Skeat se borne à la péninsule de Malacca, de l'autre, sous le titre de magie, il englobe toutes sortes de rites et de croyances qui n'ont rien de magique, mythes cosmogoniques, croyances relatives aux phénomènes naturels, rites qui accompagnent la naissance et les phases de la vie, initiations, jeux, théâtre, etc. Les phénomènes qu'il réunit ont en tous cas un caractère commun. Ils se passent en dehors de l'Islamisme orthodoxe et officiel. Ce sont des restes de religions, religion primitive, hindouisme, ou c'est de la religion populaire. Mais dans l'un et dans l'autre cas, il s'agit de choses désintégrées ou qui ne sont pas intégrées dans un système aux mailles serrées et tant soit peu cohérent. En effet l'hindouisme même ne se présente plus ici sous les traits d'une religion constituée qui s'oppose à l'Islamisme. Il reste de lui des pratiques populaires et des divinités, Çiva, Vishnou, qui voisinent avec les saints musulmans et s'associent à eux dans les charmes derrière le nom d'Allah. Les pratiques n'ont plus aucun caractère obligatoire. On les accomplit par tradition sans être bien sûr que l'on n'ait pas tort de les accomplir. A ce titre elles paraissent déjà toutes proches de la magie. Mais observons que cette religion populaire pourvoit à un certain nombre des besoins de religion qu'engendre la vie sociale, besoins auxquels n'a pas pourvu l'Islamisme. On y trouve des rites agricoles, propitiations de l'esprit de la terre, cérémonie de la « mère du riz » et de la « naissance du jeune esprit », des rites de la chasse et de la pêche analogues et de même fonction et d'autre part des rites de la vie, rites de la naissance (couvade, p. 344), du mariage, des funérailles. Tous ces rites accompagnent ou constituent des actes publics et réguliers. A ce titre on doit les considérer comme des actes religieux. Mais l'officiant est un personnage dis-

tinct du prêtre islamique, c'est le *pawang* à la fois prêtre et sorcier qui agit aussi bien sur les saints de l'Islam que sur les dieux hindous, qui est un devin, un médecin et pratique la magie noire. Le *pawang* est généralement spécialisé comme les sorciers européens et ne possède qu'un petit nombre de rites et de formules.

Nous pouvons nous faire une idée à la lecture du livre de M. Skeat des étranges amas de débris sur lesquels s'étalent les dernières nées des religions. Il y a là des monceaux de faits incohérents sans qualification précise, qui petit à petit se rangent dans la magie, d'une part, dans la religion de l'autre, mais il semble que le classement ne puisse jamais être parfait et réussir à annuler le résidu inclassable. Il semble aussi que, plus les extrêmes de civilisation que comporte une société sont éloignés, plus la masse indistincte doive s'accroître.

Une chose est certaine c'est que l'opposition des notions de magie et de religion est parfaitement établie chez les Malais de M. Skeat. Pour eux la magie se meut dans un domaine tout à fait différent de celui de la religion, elle a affaire à des êtres spéciaux bien qu'elle ne traite pas les êtres religieux de la même façon et ne les voie pas sous l'aspect qu'ils prennent dans les actes religieux.

M. Skeat nous donne une abondante collection de formules magiques dont quelques-unes sont fort longues. Quant aux rites, la magie proprement dite agit en déplaçant et en fixant l'âme dans un objet, en agissant sur les traces de la victime ou sur une partie de son corps ou bien par l'envoûtement d'une poupée représentative.

Il faut signaler une collection de faits de folk-lore relatifs aux phénomènes naturels, aux éléments, aux animaux.

H. Hubert.

Percy Gardner. — **A historic view of the New Testament.** — The Jowett Lectures delivered at the Passmore Edwards Settlement in London, 1901. — Londres, Adam and Charles Black, 1901.

Il ne peut être question, dans une étude historique en huit lectures sur le Nouveau Testament, d'examiner et de discuter d'une manière approfondie et détaillée les nombreuses questions de critique que soulève un pareil sujet. Ces lectures s'adressaient d'ailleurs à un public non

spécialement initié à ce genre de discussions, et qui ne s'y serait sans doute pas grandement intéressé. M. Percy Gardner a donc laissé résolument de côté toutes les discussions qui auraient alourdi son exposé, et n'a donné qu'une esquisse largement tracée de son sujet. Ceci soit dit sans diminuer en rien la valeur de son travail, car une esquisse où les traits essentiels sont indiqués avec leur valeur d'une main ferme et habile peut être très expressive, révéler une connaissance approfondie du sujet et donner une vue très juste des choses. C'est le cas de ces lectures, qui sont une œuvre de vulgarisation, je dirais presque une œuvre de propagande, mais qui sont tout autre chose qu'une revue sèche et banale des résultats de la science généralement adoptés aujourd'hui.

Les faits s'y présentent tout naturellement dans leur milieu historique et, pour ainsi dire, dans l'atmosphère psychologique où ils se sont produits, avec les causes qui les expliquent, les circonstances et les courants d'idées qui leur ont donné leur couleur particulière. M. Percy Gardner n'est pas spécialement théologien : il est docteur ès-lettres et ses études ont embrassé un champ plus large que celui de la théologie. Il est surtout historien ; il a le don de se transporter et de transporter ses auditeurs et ses lecteurs avec lui dans les époques disparues, et de les faire entrer dans les idées et les sentiments qui s'y sont manifestés.

Son but est d'expliquer historiquement comment les livres du Nouveau Testament se sont produits, non pas au point de vue de leur date, de leur authenticité, etc., mais surtout au point de vue de leur contenu, de leurs tendances et de leur caractère particulier. Après avoir indiqué la méthode qu'il convient de suivre dans une étude de ce genre, méthode purement scientifique et en tout semblable à celle qu'on applique à l'histoire profane, il trace à grands traits une psychologie de la religion. Le monde est la révélation d'une puissance active, d'une volonté qui se manifeste dans la nature comme loi, et se révèle dans la conscience comme idéal. Cette révélation dans la conscience s'opère successivement par une série d'impulsions intérieures, agissant dans l'individu et dans la société ; elle prend pour ainsi dire corps dans des rites, une organisation, des idées ; ces idées s'expriment, relativement au passé, dans une histoire idéale, relativement à l'avenir, dans la prophétie, qui est, non une simple prédiction, mais une vue de l'avenir dans le présent, et, relativement au présent, dans des doctrines. Chaque époque considère comme définitives les formes que revêt la pensée religieuse, mais les âges suivants les trouvent insuffisantes ; les formes passent, l'esprit reste.

Ces idées générales éclairent toute la suite de l'ouvrage. Tous les livres du Nouveau Testament ont pour origine commune la vie et les enseignements de Jésus. Les matériaux manquent pour une histoire objective du fondateur du christianisme : ses enseignements rapportés par les évangiles sont plus authentiques que les événements qu'ils nous racontent. La prière dominicale en donne la clef, insistant surtout sur l'accomplissement de la volonté de Dieu dans la vie individuelle et dans le monde. Cette idée transforme la piété pharisaïque en piété du cœur, le règne de Dieu qu'attendaient les Juifs en une société idéale ; l'amour du prochain est subordonné à l'amour de Dieu, principe de la nouvelle religion. Les éléments temporaires, rites, doctrines, organisation, manquent.

Tel a été le point de départ commun. Deux écoles se sont formées dans l'Église primitive : l'une plus étroite et plus rapprochée du judaïsme, qui peut être représentée par Jacques, l'autre plus large, dont Paul est le représentant le plus marquant. Toutes deux ont exprimé les idées de Jésus, la plus étroite par l'histoire et la prophétie, la plus large surtout par la doctrine. La première a produit les évangiles synoptiques et l'Apocalypse, la seconde, le IVe évangile, les épîtres pauliniennes et l'épître aux Hébreux.

Les controverses avec les Juifs, les idées traditionnelles du judaïsme, conservées dans le milieu où ils se sont produits ont donné aux évangiles synoptiques leur physionomie caractéristique ; la tendance à conformer la vie de Jésus à la prophétie, soit en accommodant la prophétie aux faits, soit en accommodant les faits à la prophétie, vient du désir de prouver par les écritures que Jésus était le Messie ; les miracles (qu'il faut distinguer des guérisons miraculeuses) ne diffèrent pas de ceux qui ont toujours été attribués aux grands initiateurs religieux ; les récits purement miraculeux sont d'ailleurs peu nombreux. Les plus importants sont ceux de la naissance et de la résurrection ; les témoignages qui s'y rapportent ne sont pas concordants et sont insuffisants pour en établir la vérité historique, tandis que la présence de ces récits dans les Synoptiques s'explique très bien par des raisons d'ordre psychologique. L'Église primitive a eu foi au prochain retour du Christ : cette croyance vient-elle de l'enseignement de Jésus ou des idées de l'eschatologie juive? L'auteur l'attribue à cette dernière source. L'Apocalypse est une œuvre juive, recouverte d'un mince vernis chrétien.

L'école plus large interprète les idées de Jésus à la lumière de quelques idées fondamentales des religions mystiques de l'hellénisme.

M. Percy Gardner insiste sur les Mystères et sur l'importance qu'ils avaient prise dans le monde grec au Ier siècle. Il s'est occupé de cette question dans un chapitre spécial de son *Exploratio evangelica*. Les idées propagées par les initiés à ces Mystères étaient bien inférieures sans doute à celles de Paul et du IVe évangile, mais elles ont pu créer un courant religieux assez puissant pour exercer une influence appréciable sur les esprits.

L'auteur pense que le IVe évangile, dont il s'occupe en premier lieu, a dû être écrit par un chrétien de la deuxième génération, un membre de l'Église d'Éphèse à qui la philosophie de Platon n'était pas étrangère. Il incline, avec Harnack, à l'attribuer à Jean le Presbytre mentionné par Papias. Le livre se compose de deux éléments : l'auteur a eu à sa disposition des traditions détaillées sur quelques parties de la vie de Jésus, plus exactes à certains égards que celles des Synoptiques, traditions qu'il a pu tenir de l'apôtre Jean. Mais cet élément historique est complètement dominé par le second élément, le sentiment intense de la nature supérieure de Jésus, sentiment basé, non tant sur des traditions ou sur des paroles de Jésus, que sur l'expérience de ses relations avec la communauté chrétienne, depuis qu'il avait quitté la terre. Les discours sont évidemment de la composition de l'auteur. La doctrine du Logos est, quant à son origine, essentiellement grecque ; déjà en germe dans les épîtres de Paul, elle est pour la première fois pleinement développée dans le IVe évangile. Elle écarte de la personne du Christ les limitations de temps et d'espace. La naissance miraculeuse n'a plus d'intérêt ; la mort de Jésus ne peut éteindre la lumière qui éclaire tout homme ; le Christ en nous remplace le Christ né à Béthléhem.

Tout en reconnaissant pleinement la haute valeur religieuse du IVe évangile, M. Percy Gardner remarque qu'il s'adresse plus à l'intelligence qu'à la volonté, tandis que le christianisme est plutôt vie que raison et lumière. Il signale les points où l'évangéliste ne s'est pas élevé au dessus de son temps, et les éléments de son œuvre qui manquent de valeur durable. Le IVe évangile insiste parfois autant que les Synoptiques sur l'accomplissement littéral des prophéties, et plus qu'eux sur la valeur des miracles pour prouver la vérité de la mission de Jésus. Ces particularités, qui semblent étrangères à la tendance générale de l'esprit de l'évangéliste, peuvent venir de la source où il a puisé ses récits.

Paul ne s'est pas enquis des traditions évangéliques qui pouvaient exister de son temps. Il lui suffit de connaître le Christ selon l'esprit ; il

ne parle que de la mort, de la résurrection et de l'exaltation de son maître. Le but de son enseignement n'est pas de faire connaître une histoire, mais de produire chez ses disciples la vie du Christ. On l'a considéré comme le fondateur d'une religion nouvelle, on l'a même dit plus grand que Jésus : il a seulement revêtu d'une nouvelle forme doctrinale quelques-unes des idées essentielles du christianisme et introduit dans l'Église quelques-unes des grandes idées religieuses qui existaient chez les païens et les Juifs hellénistes. Il a été un penseur et un théologien, mais ses lettres ne contiennent pas un système de doctrines bien lié. Sa doctrine s'explique par ses expériences chrétiennes, d'un côté, et, de l'autre, par les idées et les principes qu'il avait au moment de sa conversion, et qui venaient de son éducation juive et de l'influence exercée sur lui par les idées philosophiques et religieuses de l'hellénisme. Il n'a pas été toujours bien compris ; ses doctrines sont déjà bien modifiées dans les écrits du Ier siècle. De grands théologiens sont revenus à lui dans la suite des temps, mais leurs doctrines ont été une nouvelle version adaptée à leur temps, plutôt qu'une reproduction de celles de Paul.

A côté des éléments durables, il y a dans ses épîtres des choses temporaires et de moindre valeur, p. ex. son interprétation de l'Ancien Testament, plus savante, mais non moins arbitraire que celle des Synoptiques, l'importance qu'il attache aux miracles comme preuve de son apostolat, ses idées eschatologiques, etc.

Le troisième grand théologien de la primitive Église est l'auteur inconnu de l'Épître aux Hébreux. Il a christianisé l'antique rite du sacrifice propitiatoire et formulé la doctrine de Jésus médiateur. Il n'est pas comparable, comme penseur original, à Paul ou à l'auteur du IVe évangile, mais ses idées ont eu une grande influence sur le développement de la doctrine dans les âges suivants.

La dernière lecture contient le résumé des précédentes et les conclusions de l'auteur. Il y insiste sur la distinction entre la vérité religieuse et son expression imparfaite et temporaire. Chaque âge a revêtu cette vérité de formes en harmonie avec ses idées et sa culture : quelle en est, ou plutôt quelle en sera l'expression convenable à notre temps? L'auteur passe en revue les travaux théologiques contemporains et résume ainsi ce que cet examen lui suggère à ce point de vue : le sentiment de la continuité de l'histoire nous fera mieux comprendre l'histoire de l'Église chrétienne dans son ensemble ; la juste appréciation du rôle de la volonté dans la vie et dans la vie religieuse devra exercer son in-

fluence sur la doctrine; enfin l'idée, qui prévaut de plus en plus, que la société est un organisme, et non une simple agglomération d'individus, donnera une nouvelle importance à l'enseignement de Jésus sur le Royaume des Cieux.

Tel est, brièvement résumé, le contenu des lectures de M. Percy Gardner. Elles sont l'œuvre d'un esprit élevé, sans étroitesse et sans parti pris, et présentent un intérêt qui va sans cesse grandissant. Nul doute qu'elles ne trouvent un accueil favorable auprès des lecteurs sérieux et qu'elles ne contribuent à faire mieux comprendre les origines et l'essence du christianisme.

EUG. PICARD.

JAMES THOMAS. — **Our Records of the Nativity and modern historical Research**, a reply to professor Ramsay's Thesis. — Londres, Swan Sonnenschein. Paternoster Square, 1900. — Petit in-8, XIV-400 p.

Ce livre, de lecture courante, est une étude soigneuse et minutieuse des récits évangéliques relatifs à la naissance de Jésus. Il ne pouvait apprendre rien de bien neuf aux critiques de profession qui ont déjà étudié la question sous ses différentes faces. On sait généralement que, le second et le quatrième évangiles étant muets sur la naissance de Jésus, nous n'avons de renseignements à cet égard que ceux qui nous sont fournis par le premier et le troisième, c'est-à-dire par les évangiles de Luc et de Matthieu. On doit savoir aussi qu'à l'exception de deux points sur lesquels les deux documents s'accordent, savoir la conception miraculeuse du Christ et la désignation de Bethléem comme lieu de sa naissance, ils présentent deux récits complètement étrangers l'un à l'autre et dont il est même impossible de faire cadrer les épisodes de manière à former un récit suivi qui les comprenne tous. Le travail consciencieux de M. James Thomas met en pleine lumière ces incompatibilités et suggère la conclusion que les deux récits sont également légendaires, formés indépendamment l'un de l'autre et dans des milieux différents. On pourrait peut-être lui reprocher quelques longueurs et des efforts inutiles, donc un peu fatigants, pour enfoncer, comme on dit familièrement, des portes ouvertes. Mais il est visible qu'il a voulu faire un livre de vulgarisation sur un sujet ordinairement confiné dans le monde des critiques et des

exégètes professionnels. Dès lors il éprouvait le besoin d'expliquer, fût-ce au prix de quelque redondance, bien des choses inconnues ou mal connues des lecteurs qu'il visait.

Il est pourtant une partie du travail de M. James Thomas qui se recommande aux exégètes, non moins qu'au public instruit en général, par l'étendue et la précision des recherches. Ce sont les chapitres affectés à ce recensement universel de l'empire romain (le texte dit même « de toute la terre habitée ») qu'aurait ordonné l'empereur Auguste et qui aurait été cause du voyage à Bethléem de Joseph et de Marie habitants de Nazareth et de la naissance du Christ dans « la ville de David », ce qui se lit Luc, II, 1-7. On connaît ce recensement sous le nom de « Recensement de Quirinius » du nom du gouverneur de Syrie qui y présida, ce qui suppose qu'Hérode le Grand était mort et son fils Archelaus dépossédé de son ethnarchie. Car tant que son père vécut et que lui-même régna sur la Judée et la Samarie comme prince allié protégé, mais officiellement indépendant, il ne put être question d'une opération qui implique la domination directe de celui qui l'ordonne et l'autorité non moins directe des agents qu'il charge de son exécution. La Judée et la Samarie ayant été annexées à la province de Syrie après la déposition d'Archelaüs, il est naturel que le gouvernement impérial ait jugé à propos de s'enquérir exactement du chiffre de la population et des ressources disponibles du pays récemment assujetti. Mais c'est là quelque chose qui diffère du tout au tout d'un recensement simultané de l'immense population de l'Empire.

C'est la discussion de cette question, discussion très érudite et très soignée, qui imprime surtout au livre de M. Thomas ce caractère de « réponse au professeur Ramsay » dont il est fait mention dans le titre lui-même. Ce dernier, s'appuyant sur quelques textes, notamment sur une inscription découverte en Egypte, avait cru pouvoir maintenir la réalité, vers l'époque indiquée par l'évangéliste, d'un recensement général de toute la population réunie sous le sceptre impérial. Nous pensons qu'après la lumineuse étude de M. James Thomas il ne sera plus possible de persister dans cette opinion.

Albert Réville.

E. Vacandard. — **Vie de saint Ouen évêque de Rouen** (641-684). — Étude d'histoire mérovingienne. — Paris, V. Lecoffre, 1902, 1 vol. in-8° de xxi-394 pages.

La « Vie de saint Ouen » de M. l'abbé Vacandard, porte comme sous-titre : « Étude d'histoire mérovingienne », et c'est, en réalité, dans cette étude, plus que dans la biographie du saint, que réside l'intérêt du nouveau livre de l'éminent historien de saint Bernard. Saint Ouen n'a pas, à beaucoup près, une physionomie historique aussi marquée ni aussi significative qu'un saint Éloi ou qu'un saint Léger; il est resté souvent dans la pénombre, se contentant de faire preuve « de mesure, de sens pratique, de souplesse, d'esprit de conciliation », mais son éducation pieuse, sa politique jamais trop séculière, l'activité qu'il déploya dans l'administration, dans la réfection morale et matérielle de son diocèse font de lui l'un des hommes les plus intéressants à suivre à travers la société de cette époque. C'est en effet tout un tableau de la civilisation ecclésiastique sous les successeurs de Chilpéric que trace M. Vacandard au cours de cette étude motivée, en principe tout au moins, par le besoin d'une biographie critique du grand évêque de Rouen. De là une conséquence inévitable; c'est que les digressions ont un intérêt bien supérieur à celui du sujet même du livre, puisqu'elles éclairent d'un jour tout nouveau plusieurs points demeurés obscurs de l'histoire de l'église mérovingienne, de sa discipline hésitante, de son rôle politique si complexe. La biographie même de saint Ouen n'est plus qu'un assez faible lien entre ces études de détail, mais celles-ci renferment assez de matière historique pour constituer un très important et très utile ouvrage d'ensemble.

Il est d'ailleurs aisé de les isoler du récit auquel, hâtons-nous de le dire, elles ne sont cependant pas rattachées artificiellement : c'est d'abord à propos d'une visite faite aux parents de Dadon (Ouen) encore enfant, par Colomban, un portrait rapide du grand cénobite vers la fin de sa carrière, au moment où la reine Brunehaut l'avait forcé à s'exiler de Luxeuil (pp. 11-16). L'éducation de Dadon, son arrivée à la cour de Clotaire II fournissent prétexte à une étude sur les écoles du pays franc et plus particulièrement sur l'instruction donnée aux jeunes nobles, aux « recommandés » (l' « érudition palatine », la situation, le costume, les fonctions des « nutritii », les principes de droit qui leur sont enseignés, pp. 17-34). Dadon fait partie de l'entourage du roi et suit la cour dans

les villas royales (coup d'œil sur le palais mérovingien, les hauts fonctionnaires, les fêtes, les cérémonies, la chapelle du palais et son clergé spécial (pp. 34-39). D'Éloi que Dadon rencontre parmi les palatins et avec lequel il se lie intimement, M. Vacandard examine la personnalité religieuse, trop souvent négligée (pp. 42-47). A Clotaire II succède Dagobert et Dadon se trouve mêlé plus directement à la vie de la monarchie mérovingienne. Il est référendaire lorsque se manifeste autour de lui, parmi les jeunes palatins, une de ces crises singulières de pénitence, d'érémitisme comme les cours du moyen âge en ont éprouvé beaucoup. Dadon lui-même n'est retenu qu'à grand'peine à la cour et fonde le monastère de Rebais pour des ermites plus libres que lui (pp. 50-70). A la mort de Dagobert, il entre à la cour de Clovis II. M. Vacandard refuse toute authenticité au texte de la « Vita Eligii » d'après lequel Éloi et Dadon auraient été mêlés à des discussions dogmatiques au sujet de l'hérésie monothélite et n'accorde guère plus de confiance au même document lorsqu'il fait assister les deux palatins à un concile réuni à Orléans pour juger un hérétique venu d'outremer. En 641, Dadon est élu évêque de Rouen (sur l'élection d'un évêque, sur le cérémonial qui l'accompagne, pp. 84-89).

Les deux chapitres (V et VI) consacrés à l'action de Dadon dans sa ville épiscopale et dans son diocèse sont le meilleur et le plus sûr des tableaux de la vie administrative d'une grande église au VIIe siècle. Sur l'organisation du clergé, sur les abbés — et, subsidiairement, sur l'importante question de l'origine des chanoines, sur les fonctions de l'archidiacre, sur les institutions charitables, M. Vacandard a donné des conclusions d'un intérêt constant (pp. 102-113). Sur le rôle du clergé vis-à-vis de l'esclavage, il a réuni quelques-unes des prescriptions conciliaires les plus significatives.

Le chapitre VI contient aussi nombre de résultats nouveaux sur les paroisses rurales, le clergé des campagnes et la lutte incessante qu'il est obligé de soutenir contre les survivances du paganisme (que l'auteur indique sommairement d'après ses travaux antérieurs sur cette matière) (pp. 130-137). L'instruction, le niveau intellectuel et moral de ce clergé, la façon dont il se soumettait au célibat ecclésiastique font l'objet des études suivantes et l'auteur est ainsi amené à traiter de la situation faite aux épouses des clercs par l'élévation de ceux-ci aux ordres majeurs (pp. 137-146). En indiquant les moyens de moralisation employés par l'évêque dans l'ensemble de son diocèse, l'auteur insiste plus particulièrement sur la sanctification du dimanche : l'Église dut requérir l'as-

sistance du pouvoir civil pour obtenir de tous l'observation du repos dominical. Le clergé tenait d'autant plus à triompher sur ce point que l'obligation d'assister aux offices du dimanche favorisait le développement de l'instruction religieuse des laïques, les amenait à l'usage de plus en plus fréquent de la communion et de la confession sacramentelle qui devait la précéder (pp. 148-153).

En deux copieux chapitres (VII et VIII) sont groupées une série de notices sur les grands monastères du diocèse de Rouen, et ainsi se dessine l'œuvre considérable des deux abbés Wandrille de Fontenelle et Philibert de Jumièges, tous deux transfuges de la cour de Dagobert. La vie interne de ces vastes abbayes, l'esprit de leurs règles inspirées de Colomban et de saint Benoit, les travaux des moines tour à tour défricheurs de landes incultes, copistes, hagiographes, prédicateurs, les œuvres charitables instituées par eux dans les campagnes apparaissent dans ce tableau à grands traits de la vie monastique en Neustrie (pp. 156-190).

Du chapitre VIII (accroissements, ramifications de Fontenelle et de Jumièges, abbayes nées de ces deux maisons mères), les deuxième et troisième parties (pp. 203-215) étudient l'organisation par Wandrille et Philibert des communautés de femmes, institution qui était une nouveauté dans le diocèse de Rouen. Les occupations des moniales dans les « parthénons » de Logium, de Fécamp, de Pavilly, de Montivilliers, étaient réglées avec un soin délicat et adaptées à l'instinct de ménagères qui subsistait chez les religieuses : la couture, la broderie, le soin des habits sacerdotaux et du linge du culte remplissaient les heures qui n'étaient pas consacrées aux offices.

L'activité dogmatique de l'Église d'Occident au VII[e] siècle est trop faible, les conciles nationaux ou provinciaux de cette époque sont de trop médiocre importance pour que le chapitre IX — Saint-Ouen et l'Église — soit d'un intérêt comparable à celui des précédents. Pourtant il renferme encore d'utiles recherches sur les rapports du clergé franc avec la papauté (pp. 241-244). Le rôle politique de Dadon (ch. X) n'a quelque relief qu'au temps de la régence de Bathilde ; lorsque commence la lutte entre Ebroïn et saint Léger, l'évêque de Rouen est contraint de s'effacer devant de tels protagonistes. De cette lutte, M. Vacandard nous indique surtout le retentissement prolongé dans le clergé des Gaules, les troubles, les rivalités qu'elle suscita dans l'épiscopat mérovingien. Le personnage d'Ebroïn reste d'ailleurs au premier plan et certains problèmes relatifs à son histoire sont élucidés avec une rigoureuse netteté au cours du récit (pp. 283-292).

L'ouvrage se termine par une étude sur la vie posthume de saint Ouen (mort le 24 août 684), étude curieuse et comme il n'en a été entrepris que trop rarement, car elle nous permet de suivre le développement dans tout le moyen âge de la dévotion à un saint, en même temps que la lente formation de sa légende, créée par apports successifs de l'imagination populaire. Certains traits hagiologiques sont ici particulièrement intéressants, celui surtout qui fait de saint Ouen un pape intérimaire occupant le siège pontifical laissé vacant par la mort de Martin Ier jusqu'au jour où le pape Eugène Ier est désigné miraculeusement à son choix.

Les appendices substantiels où sont épuisées différentes questions relatives à la biographie de saint Ouen et à son culte, complètent ce livre d'une érudition solide et précise.

P. ALPHANDÉRY.

L. BRÉHIER. — **Le Schisme Oriental du XIIe siècle**. — Paris, E. Leroux, éditeur. 1899. In-8 de XXIX-310 p.

Voilà un livre intéressant et richement documenté dont on peut dire, selon la formule banale, mais exacte en l'espèce, que le besoin s'en faisait sentir, particulièrement en France où la question a été rarement traitée, jamais avec cette ampleur, du moins à notre connaissance, et dans les conditions de haute impartialité scientifique et critique dont elle est digne.

Elle est redevenue en effet très importante, cette question, non seulement au point de vue historique, mais aussi sur le domaine de la grande politique. La fameuse question d'Orient, qui depuis tantôt cent ans pèse d'un poids si lourd sur la politique européenne, qui a suscité trois grandes guerres, sans parler des petites, qui a déterminé tant de variations dans la direction imprimée à la diplomatie des grandes Puissances, qui nous réserve selon toute probabilité de nouvelles et surprenantes péripéties, emprunte à ce qu'on appelle « le Schisme oriental » ou grec, déjà vieux de près de mille ans, une grande partie de son acuité. S'il est vrai, comme tant de symptômes semblent l'annoncer, que la chute de l'Empire turc est inévitable dans un avenir que chaque jour rapproche, et que son maintien n'est dû qu'aux rivalités des nations qui en convoitent les morceaux ; s'il faut ajouter à cette considération que l'on

ne peut plus comme autrefois, ou du moins sans qu'il en résulte des embarras pires que l'état de choses d'avant la conquête, découper à sa fantaisie la carte des peuples sans se soucier de leurs volontés, de leurs sympathies, de leurs croyances, de leurs aspirations nationales; s'il est vrai enfin que la religion, tout indépendante qu'elle soit en elle-même de la politique, s'y rattache par une quantité de liens moraux et même économiques, — alors il faut tenir grand compte, et savoir pourquoi, de cette incompatibilité d'humeur entre chrétiens grecs et chrétiens latins qui, depuis si longtemps, les empêche de se fondre en un tout organique et qui a résisté même aux circonstances qui paraissaient faire une nécessité d'un rapprochement réciproque. Du côté latin, c'est-à-dire du côté romain, autoritaire, sacrifiant tout à l'unité et à ses conditions inéluctables, la prétention de soumettre les Églises de tradition grecque à l'autorité monarchique du pontife romain, a toujours rencontré en Orient, malgré quelques soumissions d'*Uniates* ou de *réunis*, une invincible résistance. Du côté grec, toutes formules de politesse vis-à-vis du grand siége apostolique d'Occident mises à part, la fierté des origines, le souvenir de l'ancienne prépondérance de l'Orient, déjà si complètement chrétien, sur l'Occident qui ne le suivait que lentement, le dédain prolongé, encore visible au temps des croisades, que le Grec byzantin professait à l'égard des Barbares d'Occident, tout fit que jamais la chrétienté orientale ne supporta l'idée qu'elle devait se subordonner à la suprématie de celui qui n'était à ses yeux que le patriarche d'Occident, et qui ne pouvait commander de droit qu'à son patriarchat occidental.

Chez nous, en Occident, ce rapport des deux grandes fractions de l'ancienne Église catholique a toujours été assez mal compris. Nos historiens ont toujours eu quelque peine à se représenter l'égalité des droits qu'au point de vue traditionnel et en toute sincérité les deux partis en présence pouvaient faire valoir l'un contre l'autre. Sans le savoir les historiens occidentaux les plus libres, les plus dégagés d'un parti pris quelconque, ont toujours incliné vers l'idée que c'étaient les Grecs qui avaient rompu sans motifs légitimes avec l'unité antérieure, et cette manière de concevoir les choses s'est répercutée sur le langage convenu de l'histoire. Ils parlent toujours du « schisme grec » et ne semblent pas s'apercevoir qu'aux yeux des Grecs ce sont les Latins qui ont été les schismatiques. Nous ne ferons pas à M. Bréhier une chicane du titre qu'il a donné à son ouvrage, le « Schisme Oriental », il s'est servi de l'expression reçue en langue latine, on l'a compris tout de suite, et il n'est pas sûr qu'on l'eût compris aussi vite s'il s'était exprimé autrement. En

réalité, pour l'histoire impartiale, il n'y aurait qu'un titre tout à fait exact, ce serait celui du « Schisme gréco-latin ». Car il désignerait d'emblée ce qui fut la réalité, c est-à-dire que le jour où un pouvoir ecclésiastique occidental, très sincèrement et procédant très logiquement en vertu de ses principes, prétendit faire acte d'autorité suprême dans un différend qui divisait l'Église d'Orient, il rencontra une résistance passionnée, forte aussi de ses traditions séculaires, il creusa un fossé qui ne tarda pas à devenir un abîme, et tous les efforts qu'on fit ensuite pour le combler demeurèrent impuissants.

Si, de plus, nous avions un reproche à faire à l'histoire savamment racontée par M. Bréhier, ce serait d'avoir pris trop brusquement son point de départ aux IX[e] et XI[e] siècles et de n'avoir pas auparavant résumé l'histoire de la constitution organique de l'Église chrétienne antérieurement aux événements qui amenèrent le schisme c'est-à-dire « la déchirure » ou séparation. On le comprend nécessairement mal sans cette étude préalable.

Le principe de l'unité catholique (nous ne pouvons tout de suite ajouter « romaine ») remonte très haut dans les premiers siècles. Il est déjà en germe dans l'idée abstraite de l'*Église* telle que la conçoit l'apôtre Paul, c'est-à-dire comme une résultante idéale, mais encore sans organisation hiérarchique, de l'existence de communautés multiples disséminées dans l'Empire, parfaitement indépendantes les unes des autres, mais ayant en commun des convictions et des espérances religieuses qui convergent autour de la personne du Christ, « seul fondement qui puisse être posé » (I Cor., III, 11). Il est aussi inclus dans la pratique du judéo-christianisme contemporain qui cherche d'une manière déjà plus autoritaire à établir une certaine unité *légaliste*, c'est-à-dire moins libérée de la Loi juive, ne s'accommodant pas de l'émancipation totale proclamée par l'apôtre des Gentils. Le compromis qui l'emporta, qui marque la première unification généralement acceptée, ne fut ni le légalisme très judaïsant des premiers chrétiens hiérosolymites, ni la rupture avec le principe même de la Loi si énergiquement revendiquée par Paul. Ce fut au fond une cote assez mal taillée ; mais le désir de l'unité, qui avait déjà inspiré le compromis, y puisa de nouvelles forces et trouva son commencement de réalisation dans la constitution de l'épiscopat, originaire selon toute apparence d'Asie Mineure et qui se répandit d'Orient en Occident avec une certaine rapidité. L'épiscopat partait de l'idée que dans chaque Église l'évêque, institué par elle, était le dépositaire de la pure tradition apostolique et que le devoir de tout fidèle était de demeurer

attaché à son évêque local dans ses croyances et dans ses pratiques pieuses. La confirmation, pour les autres Églises, de la légitimité de son autorité épiscopale consistait dans le fait de sa reconnaissance par les évêques voisins et s'exprimait par ce qu'on appelait les « lettres de communion », adressées par les évêques d'alentour à leur nouveau collègue.

Par conséquent ce fut le corps épiscopal qui, depuis la seconde moitié du second siècle, devint en quelque sorte l'ossature de l'Église catholique, c'est-à-dire *universelle*, et telle fut l'origine des Conciles *œcuméniques* ou généraux dont l'autorité suprême se fondait sur l'idée que l'ensemble du corps épiscopal devait être considéré comme l'organe seul légitime de la tradition orthodoxe.

Ce qui démontre la prépondérance de l'Orient dans ces premiers siècles, c'est que les conciles œcuméniques, Nicée, Constantinople, Éphèse, Chalcédoine, convoqués par les empereurs byzantins, sont avant tout des conciles orientaux, c'est-à-dire composés en grande majorité d'évêques orientaux, chez qui dominent la langue, la culture, la tournure d'esprit orientales. L'épiscopat occidental n'en est pas exclu, sans doute, mais il y est faiblement représenté.

Mais le concile œcuménique était une institution lourde, intermittente, et ne pouvait suffire aux exigences croissantes de l'Église qui grandissait tous les jours en nombre et au sein de laquelle les questions à résoudre allaient en se multipliant. Le corps épiscopal lui-même, toujours plus nombreux, était aussi dominé par ce besoin d'unité dogmatique et rituelle que ressentait l'Église entière, et en conformité du même principe qui avait constitué l'épiscopat à l'origine, les évêques des Églises les plus importantes, surtout quand leur siège passait pour remonter à une institution apostolique, furent investis par le fait d'une autorité supérieure à celle de leurs collègues. Ce fut l'origine des *patriarchats* de Jérusalem, d'Antioche, d'Éphèse, d'Alexandrie, de Constantinople et de Rome.

C'est ce qui contribua le plus à faire du siège de Rome le plus puissant des patriarchats. A son titre d'église de la vieille cité impériale, Rome joignait le privilège d'être la seule église dans tout l'Occident qui fût de par sa tradition de fondation apostolique. Cela lui valait une autorité sans rivale, une autorité, recherchée ou acceptée, dans tout l'Occident qui se christianisait toujours plus à son tour et qui, gallo-romain, espagnol ou barbare, tenait à être chrétien comme on l'était à Rome. Le patriarche romain était bien plus maître de son Occident que les quatre ou cinq autres patriarches d'Orient ne l'étaient de leur part de

chrétienté. Et comme ils étaient souvent divisés entre eux, il est naturel que chacun d'eux cherchât autant que possible à s'assurer l'adhésion et le concours d'un si puissant allié. De là des formules, des adresses, des qualifications diplomatiques et parfois même adulatrices qui trouvaient bon accueil à Rome, parce qu'au fond Rome trouvait très normal que l'on reconnût ainsi la suprématie qu'elle exerçait sans conteste sur l'Italie, la Gaule, l'Espagne, la Germanie chrétiennes. Mais cela ne tirait pas à grande conséquence, et il n'était pas un seul de ces patriarches orientaux qui ne se crût l'égal en dignité et en autorité de son confrère romain. Tant que les évêques de Rome, avant d'exercer légalement leurs fonctions, durent être soumis à la confirmation impériale, comme tous les autres, cette égalité de droits fut en quelque sorte l'état officiel, sinon de fait, de la chrétienté.

La paix de la catholicité n'en était pas nécessairement troublée. L'orthodoxie fixée par les conciles œcuméniquee était professée de part et d'autre. Cependant on avait beau, des deux côtés, proclamer qu'il fallait rester fidèle aux traditions dogmatiques et rituelles du passé, ces traditions, par l'effet du temps et d'autres circonstances régionales, tendaient à diverger. Il s'était glissé, même dans la formule sacro-sainte de la Trinité, des différences peu sensibles aux foules, mais dont les théologiens se préoccupaient. La célébration du culte, la discipline imposée au clergé, le rite eucharistique, d'autres points d'une certaine importance distinguaient l'orthodoxie orientale de l'orthodoxie occidentale. Et puis, les deux moitiés de la chrétienté devenaient de plus en plus étrangères l'une à l'autre. Les relations étaient peu fréquentes. L'Orient continuait à regarder d'assez haut sa fille cadette d'Occident tombée en des mains barbares. L'Occident était de plus en plus imbu du sentiment que tout ce qui n'était pas romain dans l'Église n'était ni catholique ni chrétien.

Comment donc s'étonner que lorsque le jour vint où le patriarche latin, l'Apostole ou le Pape, comme on disait en Occident, prétendit trancher en maître souverain un litige qui concernait avant tout l'Église grecque, celle-ci trouva la prétention déplacée, usurpatrice, et que, s'appuyant à son tour sur une tradition ininterrompue depuis la constitution de l'épiscopat, elle se soit insurgée contre les *dictamina* du patriarche romain? C'est à l'occasion et sous la direction de Photius (IXe siècle) que la résistance éclata. M. Bréhier a raison de dire que de 886, année de la déposition par ordre impérial du savant patriarche de Constantinople, jusqu'en 1054, il y eut une période d'accalmie relative, les choses restant en l'état, une accalmie troublée seulement par des remous d'impor-

tance inégale, prouvant simplement que la question sommeille, mais n'est ni morte, ni enterrée. C'est du reste quelque chose d'assez fréquent au moyen âge que cet assoupissement de controverses un moment très vives et qui semblent disparaître dans l'indifférence jusqu'au moment où elles se réveillent avec plus d'acuité que jamais. L'exemple le plus notable est celui qui nous est fourni par l'histoire du dogme de la transsubstantiation, doctrine qui, sous Charles le Chauve, mit aux prises une pléiade de théologiens se croyant tous plus orthodoxes les uns que les autres, qui, après de violents débats, disparut de l'arène théologique et qui ressuscita avec une âcreté particulière au temps de Bérenger, de Lanfranc et de Grégoire VII. *Habent sua tempora dogmata.* J'incline même à trouver qu'en retraçant cette période intermédiaire, M. Bréhier a çà et là subi, sans s'en apercevoir, je crois, l'influence de notre habitude occidentale invétérée, qui consiste à parler comme si les Grecs, désireux de conserver leur autonomie séculaire, avaient prémédité une rupture dont à Rome on aurait été très innocent. J'estime que les torts, si torts il y eut, furent très partagés, ou plutôt je ne pense pas qu'il y ait eu de véritables coupables, en ce sens qu'il faut voir historiquement dans le schisme gréco-latin l'inévitable résultat d'un conflit qui devait fatalement éclater tôt ou tard entre deux traditions se développant parallèlement, l'une marchant à la suprématie monarchique sur tout l'ensemble de la catholicité, l'autre se cantonnant avec passion dans sa vieille autonomie.

Le fait est que les raisons dogmatiques ou rituelles alléguées de part et d'autre furent assez faibles et auraient pu être l'objet de ces compromis subtils dont la théologie a le secret, quand elles ne touchent pas au for intérieur des consciences. La plus grosse était sans contredit l'addition du *Filioque* dont l'Église latine avait cru devoir enrichir le symbole œcuménique de Constantinople dans l'article où il est parlé de la *procession* du Saint-Esprit, qui n'est pas *engendré* comme le Fils, mais qui *procède*. A dire vrai et autant qu'il est possible de raisonner sur cette matière abstruse qui fait à nos esprits modernes un certain effet de logomachie, il me semble bien que l'Église latine avait pour elle la logique, du moment qu'on voulait stipuler la parfaite égalité des trois personnes divines. Si le Père est en même temps le générateur unique du Fils et celui seul d'où le Saint-Esprit procède sans que le Fils participe à cette *procession*, une pareille notion attribue au Père une supériorité vis-à-vis de laquelle les deux autres personnes sont évidemment subordonnées. C'est le Père seul qui est Dieu au sens ab-

solu de ce mot, et cela donne au dogme œcuménique une saveur arienne assez prononcée. Mais bien des choses donnent lieu de penser que l'Église grecque, tout en condamnant sévèrement l'arianisme pur, ne se débarrassa jamais complètement du levain arien dont elle avait été tout un temps très pénétrée. Seulement il ne faut pas méconnaître qu'un symbole œcuménique est un symbole intangible, ne pouvant être modifié — à supposer même qu'il soit permis de le modifier — que par un autre concile œcuménique, organe et porte-voix de l'Église universelle, et de quel droit, disaient à leur tour avec raison les théologiens grecs, les Latins ont-ils commis l'acte audacieux de faire de leur seule autorité cette addition, ce changement, à la formule qui faisait partie intégrante de la foi catholique telle qu'elle avait été définie par le concile œcuménique de 381?

Mais enfin il faut reconnaître que ce n'était pas là un problème susceptible de passionner les masses qui n'y pouvaient rien comprendre. Ce qui les excitait en revanche, c'était cette apparence d'arbitraire et d'usurpation que l'on pouvait reprocher à la latinité. Où s'arrêterait-on si cette entorse infligée à la tradition consacrée passait sans protestation et se laissait entériner grâce à l'indolence et à l'incurie de ses gardiens attitrés? M. Bréhier a raison de le dire en finissant. On put, dans les tentatives ultérieures qui furent essayées, s'entendre à peu près sur cette question du *Filioque* et sur quelques détails d'ordre rituel, tels que les pains azymes dont les Grecs n'usaient pas, ou d'ordre disciplinaire, tel que le mariage des prêtres, mais « on ne put jamais s'entendre sur la question de l'autorité dogmatique dans l'Église. Telle est encore aujourd'hui la véritable raison qui éloigne de l'Église romaine des millions de Grecs et de Slaves ».

Qu'on y pense, ces millions se chiffrent au nombre de plus de cent millions, si, à 98 millions de Grecs dits orthodoxes, on ajoute plus de 3 millions d'Abyssins et de Coptes et 1 million d'Arméniens qui sur ce point font cause commune avec l'Église grecque[1].

C'est un beau chiffre qui a bien grossi depuis la fin du Moyen Age. Une des causes qui affermirent l'Occident latin dans la confiance qu'il avait d'être à bien peu de chose près « la chrétienté », le reste comptant à peine, ce fut la réduction lamentable comme nombre et surtout comme puissance d'ordre moral que subit l'Église grecque sous le coup des con-

1) Nous empruntons ces chiffres à la *Statistique* religieuse communiquée au Congrès d'Histoire des Religions de 1900 par M. Fournier de Flaix, correspondant de l'Institut.

quêtes musulmanes. Pendant plusieurs siècles il ne fut presque plus question d'elle. L'Église grecque vivotait sous un joug moins pesant peut-être que celui dont pâtissaient les chrétiens hérétiques d'Occident, mais elle avait perdu son prestige, sa force d'expansion, la liberté de ses mouvements, son génie s'était éteint. Les choses ont bien changé depuis, au XIXe siècle en particulier où l'islamisme a perdu tant de positions où il dominait en Europe et où les immenses progrès de l'empire russe en territoire, en population, en civilisation et en puissance ont rendu à la religion grecque-orthodoxe une vitalité qui ne peut plus que s'accroître. Sans vouloir tirer de ce fait matériel plus de conséquences qu'il n'en comporte, il faut pourtant bien tenir un compte sérieux du fait que, si l'on joint aux chrétiens d'Orient séparés de Rome ceux qui depuis le XVIe siècle s'en sont détachés sous le nom de *protestants*, l'Église catholique-romaine ne représente plus même la moitié de la chrétienté[1].

Quoi qu'il en soit, c'est là un fait considérable. Ceux qui aiment en remontant dans l'histoire à suivre le déroulement et l'enchaînement des faits qui ont amené les situations ethniques et sociales au milieu desquelles ils vivent eux-mêmes, pourront trouver dans le livre de M. Bréhier une élucidation bien documentée et de lecture attrayante de la genèse de la rupture entre les Grecs et les Latins — sauf la réserve que nous avons énoncée plus haut. Les chapitres où il est question du patriarche Michel Cerularius qui présida à la consommation définitive de cette rupture au XIe siècle et qui, autoritaire et impérieux lui-même, rencontra dans le pape Léon IX (1049-1054) un adversaire animé du même genre d'esprit, ces chapitres sont pleins d'intérêt, quand même nous ne pouvons nous empêcher de les trouver bien indulgents pour Léon IX. Mais encore une fois les hommes sont bien peu de chose en ce conflit, des deux parts déterminé par des précédents sur lesquels on ne pouvait revenir, soit d'un côté, soit de l'autre, et dont l'intérêt politique lui-même ne parvint pas à conjurer les inéluctables conséquences.

On le vit bien à Lyon (1274) et à Florence (1439), lorsque la situation critique de l'empire grec força les maîtres de Byzance à solliciter — la seconde fois à tout prix — le secours de l'Occident contre les effrayants progrès de l'islamisme. Deux fois on crut que la paix était faite et des *Te Deum* furent chantés en l'honneur de cet événement capital. Les deux fois il se trouva que cette paix n'était qu'en façade et que les plé-

1) D'après la même statistique et en chiffres ronds il y aurait 247 millions de chrétiens non-romains et 231 millions de catholiques-romains.

nipotentiaires grecs s'étaient mépris sur la possibilité de faire accepter par l'Église grecque les concessions qu'ils avaient souscrites.

ALBERT RÉVILLE.

Mgr SAMUELE GIAMIL. — **Monte Singar.** ܬܫܥܝܬܐ ܕܫܝܓܪܐ. Storia di un popolo ignoto, con note storiche. — Roma, E. Lœscher, 1900. In-16, 72-94 p.

Il s'agit des Yézidis, dont l'origine, l'histoire et la religion sont encore très obscures. Les meilleurs renseignements que nous ayons à leur sujet nous ont été donnés par Layard (*Nineveh and its Remains*. London, 1850), par les missionnaires anglais Ainsworth, Badger et Fletcher. C'est à ces sources surtout que puisa G. Menant, pour écrire son ouvrage : *Les Yézidis*, épisodes de l'histoire des adorateurs du diable.

Avant d'examiner l'ouvrage de Mgr Giamil, je crois utile de dire quelques mots sur cette secte religieuse, dont on sait si peu et à laquelle on a attribué les plus affreuses monstruosités.

Les Yézidis sont relativement peu nombreux ; il y en a surtout aux environs de Mossoul, sur le mont Singar, dans la province de Diarbékr et au sud du lac de Van. Quelques-uns, fuyant la persécution des Kurdes, se sont réfugiés en Perse, en Géorgie et dans le district d'Érivan. Il y en aurait aussi, paraît-il, une colonie à Constantinople. Le point où ils semblent s'être centralisés est le Singar, montagne qui s'élève au milieu du désert, à l'ouest de Mossoul.

Les Yézidis sont fortement attachés à leur religion, et malgré les efforts tentés par les missionnaires européens et américains on ne constate pas chez eux de cas de conversion.

Les Yézidis vivent au milieu des populations kurdes, dont ils sont les malheureuses victimes et dont ils diffèrent essentiellement par le physique et par les mœurs, mais ils parlent la même langue. D'après une tradition qui ne repose sur aucune base solide, ils seraient originaires de la Basse Chaldée, et par suite de migrations successives vers le Nord, seraient venus s'établir dans les régions qu'ils occupent actuellement.

Quand on connaît, pour l'avoir vue de près, la saleté des Orientaux, un fait frappe le voyageur qui arrive chez les Yézidis : leurs villages comme leurs rues, leurs maisons comme leurs vêtements sont d'une

extrême propreté; ils respectent la religion d'autrui et ne demandent qu'une chose : qu'on respecte la leur. Les femmes sont fidèles à leurs maris; les jeunes filles ont une conduite à l'abri de tout reproche. Ils ne contractent pas d'union avec les étrangers; quelques chefs religieux sont autorisés à pratiquer la polygamie.

Les Yézidis ont le baptême (obligatoire), la circoncision (facultative) et d'autre pratiques empruntées à différents cultes. On relève dans leur religion des traces d'islamisme, de christianisme, de sabéisme, de mazdéisme, de gnosticisme, etc. Mais les religions qui semblent avoir influencé le plus leurs conceptions religieuses sont le christianisme et le mazdéisme.

Les Yézidis ont un *livre*, très court, incomplet sans doute, dont le contenu a été consigné dans les ouvrages de Layard et de Badger. C'est une sorte de poème où le cheikh Adi énumère ses attributs divins et métaphysiques.

Mgr Giamil, procurateur général du patriarcat de Babylone des Chaldéens, à Rome, a voulu apporter sa pierre à l'édifice scientifique concernant les Yézidis. Son ouvrage se compose d'une introduction, du texte syriaque et de la traduction de ce texte en italien.

Le texte syriaque, qu'il publie pour la première fois, a été copié par son ordre sur un original existant dans la bibliothèque du couvent de Rabban Ormisda. Les Yézidis sont encore nommés *Dasnaie* (ܕܣܢܝ̈ܐ), nom dérivé de l'endroit où ils habitent et appelé *Dasan*. On les connaît encore sous le nom de *Schemanisti* ou *Schemschanaie*, adorateurs du soleil; enfin, une épithète qu'on leur attribue souvent est celle de Zingani, Zingari ou Boemi. Mais Mgr Giamil ne nous dit pas si ces bohémiens sont les nomades qui errent de par le monde et qu'on nomme en Allemagne Zigeuner et en France Bohémiens. Il ne le semble pas, car les Yézidis vivent dans des maisons et non sous la tente; ils apparaissent plutôt comme sédentaires que comme nomades.

Les Yézidis prétendent descendre d'Adam seul; d'autres disent qu'Adam engendra sans le secours féminin un superbe petit garçon; de dépit, Ève enfanta seule, sans le secours masculin, une superbe petite fille; celle-ci fut épousée par le fils d'Adam et ce serait là l'origine des Yézidis.

Dans leurs pratiques religieuses, les Yézidis ont un peu de tout : le baptême, comme les chrétiens; la circoncision comme les juifs et les musulmans; d'autre rites, comme les païens. D'autre part leurs rites varient suivant les pays où ils habitent et les peuples avec lesquels ils

se trouvent en contact. D'après Mgr Giamil, les Yézidis sont surtout des adhérents de Zoroastre, adorant deux principes souverains, celui du bien et celui du mal.

Les Yézidis adorent surtout *Scheikh-Adi*, qui un jour fut ravi et transporté à La Mecque : il eut une vision et *Malek-Taos* (Diavolo, le Diable) lui apparut et lui donna des maximes et des pratiques à suivre pour son culte; d'où la puissance et l'autorité de *Malek-Taos*.

En 1892, Omar-Pacha vint à Mossoul, chargé de pleins pouvoirs de la part de la Sublime Porte. Il avait ordre de soumettre les Yézidis et de les faire entrer, la contrainte aidant, dans le giron de l'église musulmane. Les cruautés les plus atroces furent commises; hommes, femmes et enfants furent massacrés, torturés, dépouillés, suivant la manière bien connue des fidèles émissaires du sultan de Constantinople.

Le texte nouveau, édité par Mgr Giamil, est mis sous forme de dialogue, par demandes et par réponses. On dirait d'un catéchisme. Il a été copié en 1899 (p. 72) sur un original qui semble assez récent.

Mgr Giamil a accompagné sa traduction italienne de notes historiques au bas des pages. La plupart sont intéressantes et bien à leur place. Il semblerait que l'éditeur aurait dû insister sur certains points. Il ne justifie pas assez son identification de Malek-Taos avec le diable. Malek-Taos est un *singiak*, c'est-à-dire un étendard, une bannière, un signe de ralliement; c'est une espèce de chandelier en cuivre ou en bronze surmonté d'une figure assez informe représentant un paon ou un coq. Mgr Giamil n'insiste pas assez pour nous dire comment ce *singiak* représente la divinité. Ce serait cependant un point très important à élucider.

J'aurais également aimé qu'il insistât sur la division de la hiérarchie religieuse en cinq degrés; il distingue les Pir, les Scheikh, les Qawals, les Couciachi et les Fakirs. La plupart nous sont déjà connus par ailleurs; un mot sur les *Couciachi* n'eût pas été déplacé.

Mgr Giamil possède admirablement le syriaque, sa langue maternelle, et l'italien, sa langue adoptive. Par sa publication, il a fourni un précieux apport à la connaissance des Yézidis. Leur origine reste encore entourée de beaucoup d'obscurités, leur religion est encore bien imparfaitement connue. L'histoire des Yézidis reste à faire et à écrire.

F. Macler.

HEINRICH GRAF COUDENHOVE. — **Das Wesen des Antisemitismus.** — Berlin, S. Calvary et Co., 1901. Grand in-8, p. 527.

Le présent ovrage a été écrit par un bon catholique, d'après une déclaration de la préface qui doit évidemment bien disposer, en faveur de la thèse qui y est soutenue, les antisémites si nombreux de cette confession. En réalité, c'est un catholique libre penseur. Une belle poésie, placée en tête de notre livre, en indique toute la tendance, qui est celle de combattre le fanatisme et l'antisémitisme, en proclamant, comme principe fondamental de toute religion, le précepte cardinal de l'Évangile, qui recommande d'aimer Dieu par-dessus tout et le prochain comme soi-même.

Dans un premier chapitre, il cherche à établir qu'il n'existe pas de race sémitique, que cette épithète, employée seulement depuis 120 ans environ, désigne un certain nombre de langues parentes, mais que les peuples dits sémitiques ne forment nullement une seule et même race et n'ont, pour la plupart, rien de commun avec les Juifs. Il n'y a pas davantage des traits de caractère communs à ces peuples. Les Juifs eux-mêmes ont le sang très mélangé et ressemblent peu aux Arabes, qui ont conservé le type sémitique le plus pur; ils se rapprochent physiquement beaucoup plus de nous que de ces Bédouins. S'il est erroné de parler d'une race sémitique, la haine de race est en outre un reste de barbarie. Plus on s'est élevé à un degré supérieur de civilisation, moins on peut nourrir une telle haine.

Si l'on insiste sur la différence positive qui existe entre les Juifs et les chrétiens, notre auteur répond que c'est là un résultat artificiel de la situation exceptionnelle à laquelle les Juifs ont généralement été réduits parmi les peuples les plus divers. Pour établir cette thèse, il passe successivement en revue, dans les chapitres suivants, l'antijudaïsme dans l'antiquité, l'histoire de l'antisémitisme chrétien et le sort des Juifs dans les pays non chrétiens. Tous ces chapitres tendent en outre à prouver que les persécutions inouïes dont les Juifs ont eu à souffrir, dans tous les temps, furent inspirées par le fanatisme, et qu'il est absolument erroné de prétendre, comme le fait l'antisémitisme moderne, qu'elles n'ont pas eu de motifs religieux.

Dans un chapitre spécial, notre auteur expose l'accusation dirigée contre les Juifs de se livrer au meurtre rituel d'enfants chrétiens, et démontre combien cette accusation est mal fondée. Dans un autre cha-

pitre, il s'étend sur les critiques élevées par des écrivains chrétiens contre un grand nombre de passages du Talmud, pour justifier l'antisémitisme. Il établit que les arguments de cette dernière catégorie manquent, le plus souvent, d'équité et sont inspirés par le parti pris. Un chapitre est consacré à une série d'autres accusations contre les Juifs, comme leur usure, leur trop grande influence sur le journalisme, leur manque de patriotisme, leur cruauté, leur volupté, leur lâcheté. Encore ici l'auteur tend à établir que ces accusations sont ou exagérées ou fausses, ou bien qu'il y a des circonstances atténuantes à faire valoir, ou encore que les vices de certains Juifs sont contrebalancés par les vertus des autres, comme chez les chrétiens. Enfin, un dernier chapitre traite de l'antisémitisme en général, de l'émancipation des Juifs, de leur détresse et du sionisme. L'auteur arrive à la conclusion que l'essence de l'antisémitisme est le fanatisme, mais que celui-ci se cache sous des masques de tout genre devant le public, pour mieux atteindre son but. Malgré son plaidoyer en faveur du judaïsme, il reconnaît que ce dernier a lui-même contribué à la haine qui lui a été vouée de tout temps, en se montrant tout le premier fanatique contre les autres religions, en provoquant ainsi le fanatisme et chrétien et musulman. La cause profonde en est la profession de principes religieux exclusifs, qui dénient le droit d'existence à toute autre religion. L'auteur arrive à la conclusion finale que la science, surtout l'histoire des religions, les Juifs réformistes de nos jours et l'esprit de Jésus-Christ devront finalement triompher du fanatisme, qui est l'essence de l'antisémitisme.

Les intentions qui ont inspiré ce livre sont excellentes, et celui-ci renferme beaucoup de bonnes choses; mais il atteindrait mieux son but, s'il était moins prolixe. Il renferme trop de citations étendues et de répétitions. L'auteur ne va pas non plus toujours au fond des choses. Il n'explique pas psychologiquement l'exclusivisme juif, chrétien et musulman, et par conséquent il ne sait pas non plus indiquer le vrai remède ou ne l'indique qu'en passant, en le plaçant à côté d'autres remèdes secondaires. Il ne voit en outre de fanatisme que dans les trois grandes religions monothéistes, ce qui est contraire aux faits. Enfin, pour combattre le fanatisme, il veut nous ramener à l'hénochisme, qui s'identifie pour lui avec les grands principes moraux que nous trouvons chez tous les peuples civilisés et dans toutes les religions. En allant plus au fond des choses, il aurait trouvé sans doute que la cause dernière de l'antisémitisme et de tout fanatisme est l'égoïsme naturel de l'homme, qui aveugle son esprit et rétrécit son cœur, qui l'empêche de

voir le bien en dehors du petit cercle où il vit, de rendre justice à l'étranger ou à l'hérétique. Et le seul remède efficace à ce mal, c'est le principe fondamental du christianisme évangélique, qui nous fait trouver en Dieu un Père de tous les hommes, lesquels deviennent des frères et doivent s'aimer comme tels. C'est au fond ce que pense notre auteur ; mais il noie cette pensée dans une foule de considérations qui en diminuent la valeur. Et au lieu de nous ramener principalement à l'enseignement historique de Jésus-Christ, il nous présente comme idéal la fiction de l'hénochisme.

C. PIEPENBRING.

A. MOULIÉRAS. — **Fez**. — Paris, Challamel, 1902, in-18 (508 p.), 12 illustrations.

En 1900, A. Mouliéras, professeur à la chaire publique d'arabe à Oran, était chargé par le ministère de l'instruction publique d'une mission au Maroc. Cette mission consistait à étudier le fonctionnement de l'Université de Fez et de l'enseignement indigène. Dans l'ouvrage, dont nous allons donner le compte-rendu, Mouliéras nous raconte les incidents de son séjour à Fez et au Maroc (7 février-2 mai 1900). Ses études sur l'Université de Fez paraîtront plus tard.

Le récit de voyage de Mouliéras est fort intéressant à lire, surtout pour quelqu'un qui a séjourné au Maroc et vu de près les indigènes. La connaissance remarquable que le professeur d'Oran a de la langue arabe, soit classique, soit parlée, l'extrême facilité avec laquelle il s'exprime en arabe, devaient singulièrement faciliter ses rapports avec les Marocains et bien disposer ces derniers en sa faveur.

Le volume sur Fez renferme un peu de tout ; nous allons en relever les points les plus intéressants.

L'auteur nous fait un triste tableau du Maroc, de son gouvernement tyrannique, de sa détestable administration, des cruautés qui s'y pratiquent. Cela n'est malheureusement que trop vrai. Aussi, comme nous, y a-t-il constaté, chez beaucoup de sujets du sultan, un vif et sincère désir d'une intervention européenne et, chez plusieurs, des sympathies ouvertes pour la France.

Moulièras nous donne quelques détails intéressants sur quelques saints et saintes du Maroc. Parmi les saintes il cite : Lella Mennana-l-

Meçbah'iya à Larache, Lella Meïmouna Tagnaout (tribu d'El-R'arb). L'histoire, qu'il raconte, d'un saint Juif très respecté de Ouazzan, Amram Bendiouan, est digne d'être notée. Plusieurs saints juifs sont l'objet d'une véritable vénération de la part des musulmans ; tel est le cas de Sol Hatchou-es-Saddika, la martyre, ensevelie à Fez.

Mouliéras a été très frappé par la piété des habitants de Fez. Il va même jusqu'à l'exprimer mathématiquement, ce qui me paraît bien difficile, en disant qu'à Fez 60.000 personnes (Fez passe pour avoir au maximum 100.000 habitants) au moins accomplissent les cinq prières journalières.

A deux reprises l'auteur a été en rapport avec deux professeurs de l'Université d'El-Kérouiyin. L'un de ces savants marocains porte le nom de Bou-Bekr Bennani, l'autre celui de Moulaye Ah'med ben el-Mamoun el-Belr'ithi el-Alaoui. L'entrevue avec ces deux représentants de la haute culture marocaine est plaisante; dans les conversations et les discussions que Mouliéras a avec eux, ils nous apparaissent d'une ignorance crasse ; mais nous aurions tort de les juger sur un simple entretien, en nous plaçant à notre point de vue européen.

L'auteur donne d'intéressants détails sur les femmes marocaines, le sort qui leur est fait, l'influence qu'elles exercent. Il nous parle longuement aussi des Juifs, et surtout des remarquables écoles françaises que l'Alliance israélite universelle a établies parmi eux. Tout le bien qu'il dit de ces écoles, nous l'avons vu et constaté nous-même pendant notre séjour au Maroc.

Parlant des missions chrétiennes, Mouliéras a observé combien leur œuvre est nulle au Maroc. C'est la même constatation que nous avons faite. Pourquoi les sociétés anglaises s'acharnent-elles à maintenir au Maroc des agents qui ne convertissent personne?

En résumé, Mouliéras a fait, à Fez, toute une série d'observations que nous avons faites nous-même dans les villes du littoral, de Tanger à Mogador et à Marrakech. Il y a toutefois plusieurs points sur lesquels nous ne saurions être d'accord avec le professeur d'Oran.

Signalons tout d'abord une erreur qu'il a commise au sujet du Judaïsme. « A Fez, dit-il (p. 283), et sûrement aussi dans les autres centres du Maroc où il y a des Israélites, l'Islam a fortement marqué son empreinte sur la religion et sur le culte juif. Il a introduit dans l'antique judaïsme un dogme nouveau ; il a donné aux Israélites marocains une espérance qui leur manquait : la croyance à l'immortalité de l'âme, aux peines et aux récompenses de la vie future. » L'auteur oublie que ces

croyances ont pénétré dans le Judaïsme et cela en Palestine même, deux siècles environ avant J.-C. (Livre de Daniel, écrit en 164 av. J.-C.).

Ailleurs, en note (p. 407) l'auteur déclare qu'il n'y a pas de philosophes musulmans proprement dits, qu'il n'y a que des traductions arabes d'Aristote et de Platon. Ceci est inexact ; je me contenterai sur ce point de le renvoyer au bel ouvrage de Renan sur Averroès. « Quand les Arabes, dit l'illustre orientaliste, s'initièrent à cet ordre d'études (la philosophie), ils reçurent Aristote comme le maître autorisé. Mais il est très vrai, d'un autre côté, qu'en se développant sur un fond traditionnel, la philosophie arabe arriva, surtout au XIe et au XIIe siècle, à une vraie originalité. La philosophie arabe est assurément un fait immense dans les annales de l'esprit humain. »

Nous regrettons enfin, dans l'ouvrage de Moulièras le point de vue auquel il se place pour juger l'Islam. A mainte reprise l'auteur se déclare libre-penseur et il prophétise dans un avenir éloigné la disparition de l'Islam, comme de toute autre forme religieuse. Nous croyons qu'il se fait ici illusion, et qu'il méconnaît l'un des besoins fondamentaux et essentiels de la nature humaine, le besoin religieux. Aussi estimons-nous que le sympathique professeur d'Oran, avec son esprit si ouvert et son caractère si généreux, n'a pas été bien inspiré en exposant plusieurs fois à des Marocains ses principes de libre-penseur. Il le dit d'ailleurs, dans d'autres passages de son livre, c'est en abondant dans le sens religieux du musulman qu'on se fait bien voir de lui ; nous en avons fait souvent l'expérience nous-même. Dès lors à quoi bon, en parlant à des gens aussi peu cultivés que les Marocains, leur faire part de sentiments anti-religieux ou d'un indifférentisme qui risquait ou de n'être pas compris du tout, ou d'être fort mal interprétés ?

Notre excellent ami Moulièras nous pardonnera la franchise avec laquelle nous exprimons notre opinion. Cela n'enlève rien à la valeur de son ouvrage, qui n'est que la préface de son mémoire important sur l'Université de Fez, dont nous sommes impatient de lire les bonnes feuilles et dont nous attendons beaucoup.

ÉDOUARD MONTET.

ANATHON AALL. — **Geschichte der Logosidee in der christlichen Littera'ur.** — Leipzig. Reisland, 1899; gr. in-8 de XVII et 493 p.

Ce livre est la seconde partie de la grande histoire du Logos entreprise par le docteur en philosophie norvégien Anathon Aall. Le premier volume, publié en 1896, consacré à l'histoire du Logos dans la philosophie grecque, a été l'objet d'un compte rendu détaillé dans cette Revue (t. XXXVI, p. 274 et suiv.). Avec des réserves sur certains points où je ne suis pas d'accord avec l'auteur, j'ai déjà dit alors tout le bien que je pense de son œuvre et quels services elle peut rendre à l'histoire d'une des idées fondamentales de la philosophie religieuse grecque et chrétienne. M'étant déjà acquitté en une certaine mesure de la dette que j'avais envers l'auteur et envers nos lecteurs en faisant connaître cette publication d'un si grand intérêt, je plaide les circonstances atténuantes pour le retard qu'a subi le compte rendu du second volume.

Par la richesse du contenu il est supérieur au premier. D'autre part, il traite de matières qui ont été davantage fouillées dans tous les sens depuis longtemps. Non pas que l'histoire de la pensée grecque n'ait été étudiée à fond, autant que la genèse de la pensée chrétienne ; mais elle n'avait pas été fréquemment étudiée au point de vue particulier où s'est placé M. Aall. L'idée de faire l'histoire du Logos est une suggestion provoquée par l'étude de la doctrine chrétienne. L'historien de la philosophie grecque ne se placera pas à ce point de vue spécial. C'est parce que le concept du Logos est devenu l'élément philosophique fondamental de la théologie chrétienne que nous avons à cœur de nous rendre compte de la provenance de ce concept. Il est entré dans la spéculation chrétienne par la voie de la philosophie judéo-alexandrine, c'est-à-dire de la combinaison entre la théologie juive et la métaphysique grecque. Mais cette assurance ne nous suffit pas. Nous éprouvons le besoin de poursuivre plus loin les antécédents de cette notion du Logos dans la philosophie grecque elle-même, puis, quand nous les avons dégagés, nous voulons nous rendre compte du processus de cette intégration de la pensée grecque dans la théologie chrétienne. Leurs relations, en effet, ne sont pas limitées à la seule période judéo-alexandrine des origines de l'Église. Pendant quatre siècles au moins la philosophie grecque et la théologie chrétienne ont été en rapports continus, exerçant l'une sur

l'autre, dans des proportions correspondant à leur vitalité respective, des influences réciproques.

Le principal progrès des études historiques sur la formation de la doctrine et de l'église chrétiennes, telles qu'elles ont été conduites pendant la fin du XIXe siècle, a consisté justement à mettre en lumière, par une analyse plus complète et plus approfondie, tout ce qu'il y a d'originellement grec dans le christianisme que nous a légué l'ancien monde. Au lieu d'étudier la pensée et les institutions chrétiennes en elles-mêmes, comme si elles s'étaient constituées et développées exclusivement sur leur propre fondement, à l'abri de toute action du monde ambiant non chrétien, par une évolution strictement autonome, ainsi qu'il convient à une œuvre toute surnaturelle ou suivant les exigences de la dialectique abstraite hégélienne, on a compris qu'il fallait dégager par une patiente analyse les multiples éléments de l'organisation sociale et de la haute culture gréco-romaines qui ont envahi la chretienté dès le lendemain de sa naissance et qui n'ont cessé d'y pénétrer et de s'y associer, en combinaisons variées, avec les éléments juifs et spécifiquement chrétiens provenant de ses origines palestiniennes. L'œuvre accomplie par M. Aall s'inspire toute entière de cette conviction. Ce que beaucoup d'autres ont tenté sur des points particuliers de l'histoire chrétienne, il a essayé de le faire pour la conception essentielle du Logos. Il a eu l'ambition d'en retracer une histoire complète, dans ses antécédents grecs et alexandrins et dans sa réalisation chrétienne. J'estime qu'il a rendu ainsi un véritable service à nos études. Alors même que sur beaucoup de questions spéciales on puisse différer d'avis avec lui, il serait tout à fait injuste de méconnaître pour cela le mérite qu'il a eu de tracer, au prix d'un labeur très considérable, un tableau d'ensemble aussi complet.

Dans le premier volume il nous avait menés d'Héraclite à Philon et aux Néoplatoniciens. Dans celui-ci il nous conduit de saint Paul à la constitution définitive du dogme trinitaire. Dès lors il a considéré sa tâche comme accomplie. Il n'a pas cru devoir poursuivre plus loin les destinées de la notion du Verbe. Elle a pris désormais une forme stéréotypée. Son évolution est achevée. Le dogme lui-même deviendra plus tard le point de départ d'une nouvelle évolution, qui se manifestera d'abord par des interprétations différentes de la formule établie, puis par des attaques aboutissant à sa décomposition. Tout cela n'a plus, à ses yeux, de rapports avec la pensée grecque. C'est vrai. J'aurais aimé cependant que, sans entrer dans le détail, il étendît son enquête jusqu'au dogme christologique, jusqu'à la solution officielle du problème des deux

natures en Jésus-Christ par le concile de Chalcédoine. Le dogme trinitaire, en effet, a tranché la question des rapports du Logos avec Dieu ; il n'a pas résolu celle des rapports du Logos avec la nature humaine. Le problème fondamental, celui qui reste le même du commencement à la fin de cette longue histoire, c'est-à-dire le mode de relation entre l'infini et le fini, entre l'absolu et le relatif, entre Dieu et la créature, n'a pas encore reçu sa réponse complète dans la controverse trinitaire. Les chrétiens savent dès lors sous quel mode ils doivent se représenter que Dieu se communique à ce qui n'est pas Lui ; mais la difficulté n'est que reculée. Il s'agit maintenant de déterminer comment cette action divine s'exerce dans l'homme, en d'autres termes d'expliquer les relations de la nature divine et de la nature humaine, en la personne de celui qui les a unies et qui a régénéré la seconde par la première. C'est là l'œuvre des conciles d'Ephèse et de Chalcédoine, un aveu d'impuissance masqué sous le couvert d'une superbe assurance, puisqu'elle consiste à juxtaposer tout simplement les deux termes du problème, complète nature divine, d'une part, complète nature humaine d'autre part, en une seule et même personne à la fois divine et humaine, mais sans même essayer d'expliquer le mode de relation entre ces deux natures.

Il aurait fallu aller jusque là pour nous faire saisir sur le vif la nature du problème, ramené à des éléments précis par la concentration des deux termes en une seule et même personne humaine, en qui la philosophie chrétienne a résumé le divin et l'humain. Nous aurions ainsi reconnu plus aisément l'unité essentielle de cette longue évolution de l'esprit humain qui va d'Héraclite au Concile de Chalcédoine. Malgré qu'entre le Logos d'Héraclite et le Logos incarné des Pères du ve siècle, il n'y ait à première vue qu'une simple homophonie, la continuité de l'effort accompli par l'esprit grec, avant le christianisme comme après son union avec la tradition chrétienne primitive, aurait apparu plus clairement et nous en aurions mieux apprécié l'unité fondamentale.

Tel qu'il est, toutefois, ce second volume contient déjà beaucoup de matière. Dans un premier chapitre l'auteur décrit, la première Logosophie chrétienne, les premières traces de l'influence de l'esprit grec ou alexandrin sur la pensée chrétienne naissante, chez saint Paul, dans l'Épître aux Colossiens, dans celle aux Hébreux, dans l'Apocalypse canonique. Je crains que dans ce chapitre M. Aall n'ait subi les conséquences de ses études trop exclusivement helléniques et n'ait pas dégagé, autant qu'il aurait fallu, les éléments de spéculation juive palestinienne qui pénétrèrent dans le christianisme proprement évangélique

dès la première heure et qui y fermentèrent concurremment avec ceux de provenance alexandrine. L'idée de l'inaccessibliité de Dieu, par exemple, n'est pas seulement alexandrine ; elle avait cours aussi dans les écoles rabbiniques ; c'était une conséquence naturelle de l'exaltation progressive du Dieu unique, du Dieu saint absolument transcendant. La notion du second Adam, en réserve dans le ciel jusqu'au moment fixé par Dieu pour son apparition sur la scène de l'histoire, celle du Messie justicier et régénérérateur, la conception des archanges et des anges comme exécuteurs des hautes œuvres de l'Éternel, tout cela et beaucoup d'autres choses encore est bien authentiquement juif. En pénétrant dans le monde hellénique ces idées ont assurément subi des transformations, mais leur nature originelle n'a pas disparu. J'ai assez fréquemment insisté sur la part considérable de la philosophie judéo-alexandrine dans la première spéculation chrétienne pour ne pas être suspect de mauvais vouloir à l'égard de la thèse préconisée par M. Aall. On m'a mainte fois reproché de vouloir retrouver du Philon partout. Raison de plus pour faire des réserves lorsque, par la méconnaissance des facteurs proprement juifs de la première pensée chrétienne, on risque de compromettre ce qu'il y a de réellement fondé dans la thèse qui rattache à la philosophie judéo-alexandrine les principaux éléments de la théologie chrétienne à ses origines.

Le second chapitre est consacré à l'Évangile de Jean. Ici encore, tout en étant d'accord avec M. Aall sur les points essentiels, j'aurais des objections à faire valoir. Il admet l'hypothèse de M. Harnack qui attribue l'Évangile et les Épitres de Jean à Jean le presbytre. J'ai montré dans mon ouvrage *Le IVe Évangile*, combien cette attribution est invraisemblable. J'aurais aimé à retrouver aussi une analyse plus pénétrante des transformations que la tradition chrétienne a imposées aux conceptions philosophiques de l'auteur alexandrin du IVe Évangile.

Dans un troisième chapitre l'auteur recherche les traces de la doctrine du Logos dans la littérature chrétienne non canonique antérieure aux apologètes. Il y donne d'abord une étude des notions courantes, à cette époque et dans ce milieu, du Pneuma, des Dunameis, des anges et des démons. Ce morceau très intéressant eût été mieux à sa place au début du livre qu'ici où il interrompt la marche régulière du récit. Il semble que l'auteur, arrivé à ce point de son travail, ait eu conscience d'avoir trop écourté au début ce qu'il y avait à dire sur les spéculations juives relatives à ces êtres intermédiaires entre Dieu et le monde, qui sont en quelque sorte la monnaie du Logos. Il semble aussi avoir voulu combler

une lacune qui est très regrettable : l'omission d'une étude sur le rôle du Logos dans les principaux sytèmes gnostiques. Il allègue que le gnosticisme n'a pas d'unité organique et qu'il n'est après tout qu'un hors d'œuvre dans le développement de l'Église (p. 174, note). Mais, même si l'on consent à lui accorder ces thèses (ce qui me paraît excessif) il n'en reste pas moins que les doctrines gnostiques sont pour nous des témoignages très précieux de l'état d'esprit qui régnait dans une partie de la société où le christianisme a recruté un grand nombre de ses adhérents, depuis la fin du Ier jusqu'au milieu du IIe siècle. A ce titre on ne saurait trop reconnaître l'importance que présente leur étude pour s'expliquer la formation de la théologie chrétienne. Si chacun des systèmes gnostiques pris en particulier n'a guère exercé d'action sur elle, on peut affirmer que l'état d'âme gnostique a exercé sur elle une influence considérable. La submersion partielle de la doctrine du Logos sous le flot des éons dans les systèmes gnostiques est un phénomène très intéressant de l'évolution même de l'idée du Logos dans la chrétienté hellénique. Après tout, cette multiplication des intermédiaires entre le Dieu inaccessible, absolu, intangible, et le monde mauvais, était pour le moins aussi logique que la concentration de toute l'action divine en une seule incarnation du Logos. Il y a là une phase de l'évolution spirituelle qui a été une période de crise pour la doctrine chrétienne du Logos et dont M. Aall n'a pas tenu suffisamment compte.

« Si dans l'histoire de l'idée du Logos, le quatrième évangéliste peut être comparé à Héraclite, les apologètes sont le pendant des Stoïciens. Entre lui et eux, comme entre Héraclite et les Stoïciens, il y a une période intermédiaire durant laquelle l'idée se répand, mais sans que le concept reçoive de développement » (p. 236). L'observation est juste ; la théologie du IVe évangile ne prévalut qu'après un temps assez long. Une nouvelle étape fut franchie par les apologètes. M. Aall leur consacre son quatrième chapitre. Ils sont les premiers chrétiens qui, tout en restant dans la communion de l'Église générale, se proposent de justifier scientifiquement la croyance chrétienne aux yeux des païens cultivés de leur temps. En eux un nouveau contact s'établit entre la philosophie grecque et le christianisme. M. Aall montre fort bien comment celui d'entre eux que nous connaissons le mieux, Justin Martyr, a puisé dans la philosophie hellénique bien plutôt que dans le IVe évangile sa doctrine du Logos (p. 249). Mais, par une étrange contradiction, il prétend également nous faire accroire que Justin a utilisé le IVe évangile comme un témoignage apostolique (p. 244 et suiv.). Comment

M. Aall ne voit-il pas que si Justin avait admis cet évangile comme le témoignage apostolique fidèle de l'enseignement de Jésus, il en aurait fait la base même de son argumentation et ne se serait pas borné à utiliser deux ou trois expressions qui sont peut-être johanniques! Justin a peut-être connu le IV[e] évangile, mais il ne l'a certainement pas considéré comme un témoignage apostolique autorisé.

Mais plus encore que chez les apologètes proprement dits, c'est chez les docteurs de l'École d'Alexandrie, chez les Clément et les Origène, que l'alliance entre la philosophie grecque et la théologie chrétienne s'accomplit. Après avoir recherché (ch. v) ce que devient la doctrine du Logos chez les écrivains chrétiens qui combattent surtout l'hérésie (Méliton, Irénée, l'auteur de l'Epître à Diognète, Tertullien, Hippolyte) notre auteur s'attaque aux Alexandrins chrétiens (ch. vi) et il termine par un septième chapitre sur la doctrine du Logos après Origène. M. Aall n'a pu avoir connaissance du beau travail de M. E. de Faye sur *Clément d'Alexandrie* que pendant l'impression de son livre.

Suivre l'auteur dans chacun de ces chapitres, si nourris, et discuter les assertions qui me paraissent contestables au milieu de quantité d'autres auxquelles je souscris volontiers, m'entraînerait à la composition d'un véritable mémoire. L'auteur touche à tant de sujets et déploie partout une si grande abondance de renseignements, que l'on devrait reprendre à sa suite chaque question étudiée pour pouvoir discuter fructueusement avec lui. Ce que je tiens à faire ressortir, en terminant, c'est que presque partout il a travaillé de première main, ne se contentant pas d'utiliser les résultats acquis par d'autres, mais étudiant et analysant par lui-même les nombreux écrits helléniques ou chrétiens qui lui fournissent les matériaux de son histoire. Il y a là un effort très considérable, auquel il me semble que l'on n'a pas suffisamment rendu justice dans la presse scientifique. Dans une œuvre aussi vaste, il n'est pas permis de méconnaître la valeur de l'ensemble parce que, sur certains points, l'auteur a fait fausse route. Elle pourra être reprise, corrigée, complétée. Mais telle qu'elle est, elle place M. Anathon Aall au premier rang des jeunes maîtres de l'histoire religieuse et philosophique de ce commencement de siècle, parce qu'il ne s'est pas contenté de s'épuiser en petites monographies, mais qu'il a eu la puissance d'esprit et l'ampleur de recherche scientifique nécessaires pour produire une œuvre d'ensemble, d'une facture solide et construite suivant les exigences d'une méthode précise et rigoureuse. Sa place est marquée désormais dans le haut enseignement de son pays.

JEAN RÉVILLE.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

F. Delitzsch. — **Babel und Bibel.** — Leipzig, Hinrichs, 1902; in-8, 52 pages.

Conférence donnée à Berlin, le 13 janvier 1902, devant la *Deutsche Orient. Gesellschaft*, et répétée au palais royal le 1er février, sur le désir de S. M. Guillaume II. M. *D.* y présente un aperçu lucide et méthodique, très simple aussi et très général, des contributions fournies par l'assyriologie à l'exégèse biblique. Le texte est orné de cinquante illustrations dont les motifs sont depuis longtemps vulgarisés, mais qui ne laissent pas d'être ici à leur place. Les spécialistes, ou même les personnes quelque peu au courant des découvertes assyriologiques et de l'exégèse, ne trouveront rien de nouveau dans cette publication, qui a néanmoins sa valeur comme résumé de ce que l'on sait, et pour ceux qui ne savent pas. Certaines assertions sont un peu déconcertantes: par exemple, que l'hypothèse de M. Suess sur le déluge est démontrée, et que le déluge chaldéen veut être un vrai cyclone, un ras de marée comme on n'en avait jamais vu; que le monstre Tiamat, dont Marduk emploie les deux moitiés à faire le ciel et la terre, pourrait bien être le serpent d'Éden; que le vieux mot sémitique usité pour désigner la divinité, *ilu*, signifiait « but », et que ce But ne pouvait être qu'unique. Voilà une étymologie bien suspecte, et une déduction bien risquée!

Alfred Loisy.

Rob. Brown. — **Researches into the origin of the primitive constellations of the Greeks Phoenicians and Babylonians**, t. II. — Londres, Williams and Norgate, 1900; xx-161 pages, in-8.

M. Brown a montré dans un précédent volume, où, par malheur, la justesse générale de sa thèse était déparée par d'étranges arguments, que la carte du ciel des astronomes helléniques avait des modèles chaldéens. Le deuxième volume a pour objet de dresser la carte chaldéenne, de faire l'inventaire des constellations nommées, de les identifier autant que possible avec les nôtres et d'expliquer, si faire se peut, l'origine et la formation des figures.

C'est en tant qu'il atteint ce dernier objet ou qu'il s'en approche que le travail de M. Brown touche aux études religieuses et doit être signalé ici. On peut relever au cours de l'ouvrage nombre d'observations qui se rattachent à

cette préoccupation. L'auteur les a groupées dans un chapitre final. Les figures des constellations ne sont pas des inventions immédiates et spéciales. Elles ont été puisées dans un trésor d'images mythiques. Ces images sont pour M. Brown des mythes du soleil et de la lune. Leur répartition sur la voûte céleste est un phénomène semblable à celui qui se passe lorsque les anciens dieux solaires sont attachés à des étoiles. Les images s'imposent à tel point qu'on les trouve redoublées sans raison spéciale : doubles Gémeaux, double berger (Arcturus et Orion-Tammuz = *Sib-zi-an-na*), etc. ; le phénomène du redoublement est même érigé en loi par M. Brown.

Le catalogue des étoiles identifiées à Dilbat, p. 150-159, nous révèle tout un travail de classification, de rapprochement des astres en raison de leur position et des vagues idées qui s'y attachent, travail de nature à compliquer le schème primitif de distribution des images. Celles-ci se répartissent dans les cadres de la carte céleste et varient avec les divisions adoptées. Le chapitre XI (p. 59-157) nous présente un zodiaque lunaire de trente signes antérieur au zodiaque solaire et que les astronomes tâchèrent, au témoignage de Diodore (II. 90-317), d'accorder avec lui. Un des plus intéressants résultats du travail de M. Brown est son essai de restitution d'une carte céleste connue par trois fragments. Autour du pôle rayonnent douze segments contenant chacun trois constellations, une septentrionale, une zodiacale et une méridionale ; à chaque segment correspond un mois.

Si l'on considère le nombre des menus détails identifiés, le travail de M. Brown marque un progrès considérable sur ceux de MM. Hommel et Hansen. Mais il a soin de nous mettre en garde contre un excès d'exigence et de ne pas nous permettre des certitudes mathématiques. Le nombre des rapprochements du sumérien avec le turc et autres langues touraniennes suffirait pour nous mettre en défiance. Il est regrettable de le voir emprunter aux vieux livre de M. Sayce des traductions qui ne sont plus au point (p. 1, p. 60). M. Brown semble manquer de patience et toujours vouloir trop prouver.

Il voit dans les tablettes dites de Nergal (tablette de bronze derrière laquelle se dresse un léopard), une représentation du ciel. Sait-il que cette figure a été interprétée de la même façon, mais avec beaucoup plus de détail par M. Stucken dans le 2e fascicule des *Astralmythen* ?

H. Hubert.

J. Mathew. — **Eaglehawk and Crow. A study of Australian Aborigenes.** — Londres, D. Nutt, 1900, XVI-288 pages, in-8°.

Le titre met en vedette le trait fondamental de l'organisation des tribus australiennes, à savoir la division en classes exogamiques ; il réunit les noms portés par les deux classes, et connus de bonne heure, chez les indigènes de la vallée du Murray. Comme l'indique le sous-titre c'est une étude générale faite d'après les documents connus. Elle n'apporte de détails nouveaux que sur les

Kabis du Queensland. Mais le livre de MM. Spencer et Gillen fait tort à celui de M. Mathew. D'ailleurs l'étude des phénomènes religieux passe ici au second plan. Les fêtes, les *corroborees* sont mentionnées dans un chapitre sur l'art. La magie est plus généreusement traitée. Chez les Kabis elle ressemble en gros à ce qu'elle est chez les Aruntas. Le magicien dispose de talismans assez semblables. Il est censé faire sortir de son corps des cailloux, chez les Aruntas, une corde, chez les Kabis, qui représentent et permettent de mesurer un pouvoir. De part et d'autre l'instruction est semblable. On devient sorcier en allant dormir sur le bord d'une mare où gît l'arc-en-ciel. L'arc-en-ciel joue le rôle des *Iruntarinia* de Spencer et Gillen. Quelle que soit sa fonction dans la nature, c'est l'esprit ancestral de la tribu. Ici il semble unique, là-bas multiple. Mais cette unité et cette multiplicité nuageuses finissent par s'identifier. L'arc-en-ciel entraîne le candidat au fond de l'eau, il lui propose un marché et lui vend de la corde magique contre des cailloux. — Le totémisme est omis.

L'auteur n'explique point le caractère religieux des règles d'exogamie ni des autres institutions matrimoniales de la tribu. L'exogamie pour lui vient de ce que les tribus mal pourvues de femmes en ont enlevé à d'autres tribus. L'accident est devenu la règle. En général M. Mathew tend à voir dans les institutions des faits fortuits répétés, régularisés et reproduits indéfiniment. Il a repris et mis en lumière ce principe de critique dans un mémoire qu'il envoya au Congrès d'Anthropologie de 1900. Pour lui les invasions, les luttes des tribus sont nées des états de fait que les institutions ont simplement régularisés. Ici il prétend nous donner un tableau des divers mouvements de peuples. Papous, Dravidiens, Malais, d'où résulte l'aspect ethnographique actuel de l'Australie. Tout ceci échappe à notre critique ainsi que toute la partie linguistique du livre fort développée, que nous signalons pour mémoire.

H. Hubert.

Antoine Cabaton. — **Nouvelles Recherches sur les Chams.** — Publications de l'École Française d'Extrême-Orient. — Paris, Leroux, 1901, 211 p.

Les découvertes épigraphiques de M. Aymonier ont rendu à l'histoire le passé glorieux du Çampā, qui compta jadis parmi les grands États de l'Indo-Chine et qui représenta avec honneur pendant dix siècles et plus la civilisation de l'Inde brahmanique sur les confins extrêmes du monde chinois. Héritiers déchus d'une gloire qu'ils ignorent, les Chams d'aujourd'hui vivent ou plutôt s'éteignent dispersés en Annam, au Cambodge et sur plusieurs points du Siam. La nouvelle *École Française d'Extrême-Orient* ne pouvait manquer d'arrêter son attention sur ces reliques misérables. Un pensionnaire de l'École, M. Cabaton, s'est établi pendant plusieurs mois au milieu des Chams du Binh-Thuan et il y a recueilli les matériaux qu'il offre maintenant au public. M. Cabaton est un esprit curieux, éveillé, initié aux études les plus variées, et qui collectionne avec la

même fraîcheur de passion les minéraux, les plantes et les langues. Son intérêt que tout sollicite s'étend sur tout au risque de se disperser. De là l'allure primesautière de ce docte ouvrage où défilent successivement les divinités masculines et féminines des Chams, le personnel sacerdotal et magique, les fêtes religieuses, des notes anthropologiques, des remarques linguistiques, des principes de lecture et d'écriture chames et des textes religieux en cham accompagnés de traduction. C'est presque une encyclopédie des Chams. M. Cabaton n'a pas eu même le courage d'en exclure tout à fait les Chams musulmans ; sans leur accorder une large part, il n'a pas négligé les déserteurs du brahmanisme antique, convertis à un Islam aussi vague que le reste de leurs notions. Les Chams kaphirs ou jâts, comme ils se nomment eux-mêmes, restés plus fidèles à la tradition de leurs pères, n'en professent pas moins un hindouisme bien abâtardi. Les Prières des grandes Fêtes, publiées par M. Cabaton, reflètent exactement les destinées de leur religion : les prêtres grossiers de ces communautés moribondes, détachées depuis tant de siècles du tronc brahmanique, continuent à réciter de pieux grimoires où un sanscrit à demi méconnaissable alterne avec du cham ancien. La première prière débute ainsi : « Nî çvattik çidhik I nî harêi adit dabatâ takrô di tapuñ patiḥ morjan kañik... M. Cabaton traduit : Ici bonheur, succès. Le dimanche, les divinités veulent des boulettes de pâte, etc... Comme il arrive souvent dans l'Inde même, l'alphabet sanscrit, classé à la manière des grammairiens, est incorporé parmi les formules magiques dont il est l'élément fondamental.

M. Cabaton n'a pas pu traduire tous ces textes, et on ne saurait s'en étonner, car le secret de la langue sanscrite s'est éteint depuis longtemps parmi les Chams ; les interprétations proposées par les indigènes, en réponse aux questions de M. Cabaton, sur les points où notre contrôle peut s'exercer, démontrent trop clairement que la tradition authentique est morte. Les formules et les prières traduites par M. Cabaton, en partie à l'aide du cham moderne, en partie sur la foi des indigènes, ne se présentent dans ces conditions que comme des tentatives incertaines, comme un simple essai de déchiffrement.

M. Cabaton est peut-être porté à s'exagérer les rapports de la religion chame actuelle avec l'hindouisme ; son inventaire des « survivances » (p. 8 et 9) signale bien des ressemblances qui sont loin d'imposer l'hypothèse d'un emprunt, comme « les oblations au feu, l'horreur des fautes rituelles, la coutume d'inviter les dieux individuellement à venir consommer les offrandes, etc. » La seule évidente est l'adoration du linga et du taureau de Çiva (sous le nom de Kapila au lieu de Nandi). Les divinités chames ne sont que des ombres falotes, sans traits ni légendes ; aussi le prêtre a-t-il moins d'importance que le devin (mödvön) et la prophétesse (pajâ). Le cérémonial des fêtes que décrit M. Cabaton participe aussi de la magie plus que de la religion, et tout particulièrement la recherche du bois d'aigle. Le volume est illustré de photographies et de dessins originaux.

Sylvain Lévi.

Alexandre Bénazet. — **Le théâtre au Japon.** Contribution à l'étude comparée des littératures. — Paris, E. Leroux, 1901. In-8°, v-302 p.

Bien que rien ne l'indique dans le titre, l'ouvrage de M. Bénazet présente un réel intérêt pour tous ceux qui s'occupent de l'histoire des religions. L'auteur part de ce principe que l'idée religieuse a surgi dès que l'homme s'est essayé à penser; aussi la littérature de tous les peuples reste-t-elle unie à la religion par des liens étroits. « L'art dramatique, à ses débuts, tira sa substance et sa chaleur des cérémonies religieuses. » Et voici qu'au Japon, comme dans l'Inde ou en Perse, l'art de la scène se forme et grandit dans les cérémonies du culte. Hiératique à l'origine, l'art dramatique national japonais est resté hiératique; c'est le drame sacré ou nô; puis le drame profane naît et se développe: c'est le *shibai*; de véritables mystères sont représentés, aujourd'hui encore, sous le nom de *Matzouri*. Telle est, brièvement exposée, la thèse de M. Bénazet.

L'ouvrage se divise en cinq parties : Matzouri et mystères; — Drame sacré; — Drame profane; — Les procédés littéraires; — La pratique du théâtre. De bonnes illustrations ornent le volume et en rendent la lecture plus attrayante. De nombreuses monographies ont déjà été écrites sur le théâtre japonais; le livre de M. B. est le premier ouvrage un peu général sur la question; le premier qui prétende la traiter d'un point de vue scientifique. Pour arriver à ce résultat, M. B. a dû dépouiller une quantité respectable de documents, soit français, soit étrangers, et il y a lieu de le remercier et de le féliciter d'avoir entrepris cette tâche et de l'avoir menée à bonne fin. M. B. traite la question surtout au point de vue littéraire; ce n'était pas une raison pour négliger, comme de parti pris, la chronologie, qui n'est décidément pas serrée d'assez près. Peut-être aurait-il dû insister davantage sur le théâtre contemporain, et sur les relations qu'il pourrait y avoir eu entre le théâtre de l'Inde et celui du Japon par l'intermédiaire de la Chine.

Encore que l'esprit humain soit le même partout, on ne saurait nier certaines influences, certains apports de peuple à peuple. Si isolé que soit le Japon dans son archipel, il a bien subi de Chine et de Corée, des influences religieuses et artistiques. Le théâtre serait-il seul à devoir le jour à une génération purement spontanée ?

Le théâtre japonais, en sortant de la légende, en reniant le caractère religieux primitif pour faire place à la peinture des caractères psychologiques, présente précisément un stade qui en rappelle de similaires dans les autres théâtres. L'ouvrage de M. B. n'aurait certes pas perdu si l'auteur avait marqué davantage ce passage de l'ancien drame légendaire à la seule peinture des caractères psychologiques.

Le livre de M. Bénazet se recommande aux spécialistes japonisants comme

à ceux qu'intéresse toute question traitée avec la rigueur scientifique moderne. Nul doute qu'il ne fasse son chemin et ne rende service aux érudits comme aux amateurs.

F. Macler.

Alice Gardner. — **Studies in John the Scot (Erigena), a Philosopher of the dark Ages.** — Londres, Henry Frowde, viii-146 p. 1900.

Alice Gardner, « Lecturer and Associate of Newnham College », à Cambridge, auteur de *Julian the Philosopher* et de *Synesius of Cyrene*, a été surtout amenée à s'occuper de Jean Scot Erigène par l'esquisse de Guizot dans son *Histoire de la Civilisation en France*. Elle a consulté les œuvres de Scot, dans la *Patrologie* de Migne; les ouvrages de Christlieb (*Joh. Scot. Erig., Leben und Lehre*, Gotha, 1860), de Huber (*Johannes Scotus Erigena*, München, 1861), de Poole (*Illustrations of the History of Mediæval Thought*, London, 1884), les collections de Mauguin et de Hefele; Hauréau, Prantl et Ueberweg, dont la dernière édition publiée par Heinze en 1898, lui eût indiqué un certain nombre de travaux récents qu'elle eût consultés avec fruit.

L'auteur ne s'est proposé ni de faire connaître d'une façon complète Jean Scot Erigène et son œuvre, ni de donner à son exposition un caractère strictement historique. Son but, ce fut surtout d'appeler l'attention sur les doctrines religieuses, mystiques ou philosophiques qui peuvent, dans Scot Erigène, intéresser ses compatriotes de Grande-Bretagne et ses contemporains, soucieux des idées philosophiques et surtout théologiques.

Le livre comprend sept chapitres. Dans le premier (p. 1-23), il est question de Jean Scot l'Irlandais, introduisant Denys l'Aréopagite, le Grec, à la cour de Charles-le-Chauve, le Franco-Romain; dans le second, du « Dieu inconnu » (p. 24-45); dans le troisième (p. 46-72), de la querelle sur la Prédestination à laquelle prirent part, à l'occasion de Gottschalk, Hincmar de Reims, Raban Maur, Jean Scot et la plupart des théologiens marquants de l'Occident[1]; dans le quatrième (p. 73-96), du Symbolisme et du Sacrement, de la part de Jean Scot dans la controverse sur l'Eucharistie; dans le cinquième, de l'optimisme de Jean Scot (p. 97-114); dans le sixième, de son subjectivisme idéaliste (p. 115-132); dans le septième, de son influence.

L'auteur amènera, nous l'espérons, quelques-uns de ceux qui auront lu son esquisse, à étudier Jean Scot lui-même. Il serait à souhaiter qu'on le fît enfin d'une manière entièrement objective, en indiquant les questions qu'il s'est posées et les solutions qu'il leur a données, en suivant l'infiltration de ses doctrines dans les penseurs orthodoxes et hérétiques, en remontant aux sources

1. Les critiques ou les compléments que nous proposerions à ce chapitre ne feraient que reproduire, en partie, notre opuscule publié chez Picard, auquel nous croyons plus simple de renvoyer nos lecteurs.

auxquelles il a puisé et en tenant compte, pour tout cela, des côtés théologiques et philosophiques de son œuvre. Que de questions restent obscures ! Comment les écoles d'Irlande ont-elles pu former un homme qui écrivait le latin avec une élégance et une éloquence des plus remarquables, qui composait des vers grecs et qui traduisait le Pseudo-Denys l'Aréopagite ? qui pensait avec une liberté telle que les plus hardis de ses successeurs ne l'ont pas dépassé, là où ils ont fait la part la plus grande à la raison ? Comment Jean Scot a-t-il terminé sa vie ? Comment ses livres, cependant suspects, se sont-ils conservés dans les monastères et pourquoi ont-ils exercé une si grande influence ? En quelle mesure ont-ils contribué à l'élaboration des doctrines de Bérenger comme de Heiric et de Remi d'Auxerre, des Amauriciens et des mystiques, comme des panthéistes modernes ? Comment Jean Scot Erigène a-t-il pu se croire catholique et être considéré comme tel, en se laissant guider presque uniquement par la raison ? Voilà ce qu'il faudrait mettre en une pleine lumière[1] pour que nous puissions comprendre le développement de la philosophie et de la théologie du IX[e] au XV[e] siècle, nous rendre un compte plus exact de leurs origines helléniques et anciennes, saisir plus complètement leur action sur la formation de la philosophie moderne et les transformations de la théologie chrétienne.

François Picavet.

E. A. Stückelberg — **Geschichte der Reliquien in der Schweiz.** Mit 40 Abbildungen. cxvi-324 pages, in-8, 10 francs. — Publications de la société suisse des traditions populaires. Zurich, Emil Cotti, 1902.

La clarté, la précision, sans parler de l'exactitude, recommandent l'étude que M. Stuckelberg consacre à l'histoire des reliques, en Suisse.

Son livre est divisé en trois parties. La première traite des *sources* : authentiques, inscriptions, récognitions, consécrations, et autres attestations relatives aux reliques ; catalogues, calendriers, index de reliquaires, etc., lettres qui accompagnent les demandes ou les envois ; écrits d'origine diverses (fêtes, processions, translations) ; collections de documents, telles qu'il s'en forma à partir du XVIII[e] siècle.

La seconde partie forme un véritable traité sur les *reliques*. L'auteur résume très succinctement les notions communes que suppose l'usage de son livre ; analyse en gros les idées de sainteteté, de canonisation, de culte ; traite de l'origine, du caractère et de l'authenticité des reliques ; — de leur conservation ; — des différentes formes de reliquaires ; — de la vénération qu'on leur témoi-

1. Il va sans dire qu'il y aurait beaucoup à reprendre, chez ceux qui ont étudié Jean Scot, mais il faudrait dégager les bonnes choses qu'ils ont historiquement établies des affirmations à tendance systématique, qu'il s'agisse d'ailleurs des théologiens ou des philosophes.

gne. Ce petit résumé, en raison de sa brièveté et de sa précision, est fort précieux.

En dernier lieu, vient un *regeste* contenant 1.954 numéros. C'est l'énumération, dans l'ordre chronologique, depuis 381-390 jusqu'à la nuit du 25 au 26 mars 1901, de tous les faits concernant ou constituant l'histoire des reliques : « invention » des corps des martyrs d'Agaune par Théodore d'Octodurum, ou bris de reliquaires à Vitznau, dédicace d'une église à Saint-Maurice, translations, voyages à des tombeaux miraculeux, etc.. C'est un répertoire inépuisable, et commode à consulter, de mille faits révélateurs de la vie religieuse populaire suisse. — Souhaitons que les autres volumes de la collection aient la même valeur que celui-ci.

Albert Dufourcq.

Eduard König. — **Fünf neue arabische Landschaftsnamen im Alten Testament, mit einem Exkurs über die Paradiesesfrage.** — Berlin, Reuther und Reichard, 1902 (78 p.).

L'opuscule de König est un écrit polémique dirigé contre Hommel, et qui intéresse beaucoup plus la géographie que l'histoire des religions. Nous n'en donnerons qu'un très bref compte-rendu ; l'exégèse d'ordre géographique à laquelle le travail est consacré entre dans les détails les plus compliqués et les plus minutieux. Il nous est impossible de suivre l'auteur sur ce terrain ; qu'il nous suffise de dire que d'une manière générale nous sommes d'accord avec lui et que nous repoussons les interprétations, souvent sujettes à caution, proposées par Hommel.

Le point de départ de l'opuscule de König est le travail de Hommel intitulé « Vier neue arabische Landschaftsnamen im Alten Testament, nebst einem Nachtrag : die Vier Paradiesesflüsse in altbabylonischer und altarabischer Ueberlieferung ».

Les cinq noms de pays ou séries de noms géographiques arabes sont les suivants :

1° 'Aššûr. — Les Aššûrîm sont une population arabe, qui est une branche de la tribu de Dedân (*Gen.*, xxv, 3). Selon Hommel, 'Aššûr de l'Ancien Testament est identique à 'A'šûr des inscriptions, qui était situé au nord de l'Arabie. Cet auteur met en étroite relation 'Aššûr avec le nom de tribu israélite 'Ašer, avec les mots Šûr (désert de Sur, etc.), Gešûr, etc. — On sait que dans l'Ancien Testamement 'Aššûr désigne l'Assyrie.

2° Moṣar, Muṣrân. — Ce nom de localité arabe, mentionné à plusieurs reprises dans les inscriptions minéennes est identifié par Hommel à Midian (Madian). Dans un certain nombre de passages de l'Ancien Testament, le mot Miṣrajim (Égypte) doit être entendu, toujours d'après Hommel, dans le sens de pays

de Muṣar. Dans d'autres textes bibliques où Miṣrajim aurait été mis faussement pour Muṣrân, il est question d'un certain cours d'eau.

3° Noms de fleuves méconnus dans l'Ancien Testament. — Wâdi Sirḥân (Sichor Miṣrajim, etc.), Wâdi el-'Ariš (Nachal Miṣrajim), etc.

4° Kûš ou Kôš. — C'est, d'après Hommel, une région de l'Arabie centrale, ignorée jusqu'à présent dans l'Ancien Testament, et qui y serait citée cependant dans de nombreux passages. — On sait que Kûš, dans l'ancien Testament, désigne les populations du sud de l'Égypte et l'Éthiopie, et que de Kûš descendent aussi les populations arabes de Saba, Chawila, etc. (*Gen.*, x, 7).

5° Aribi-Jareb. — Hommel voit dans deux passages d'Osée (v, 13, x, 6) où il est question du Royaume de Jareb, le royaume d'Aribi ; les inscriptions cunéiformes nous parlent des reines d'Aribi ; la reine de Seba, qui visita Salomon, aurait été une reine d'Aribi.

6° Voici maintenant ce qu'il faut entendre, d'après Hommel, par les quatre fleuves du Paradis : le Pišon est le Wâdi Dawâsir (Arabie centrale) ; le Gichon est le Wâdi er-Rumma ; le Chiddeqel (le Tigre) est le Wâdi Sirḥân ; quant au quatrième fleuve, Hommel veut bien admettre qu'il s'agit de l'Euphrate.

Comme on le voit par ce bref aperçu, le travail de König ne touche que très indirectement à l'histoire des religions ; c'est une étude très consciencieuse et très judicieuse d'exégèse géographique. Il ne rentrait pas dans le cadre de cette Revue d'exposer les longues et savantes réfutations des points de vue de Hommel par König.

Edouard Montet.

CHRONIQUE

FRANCE

Congrès de Hanoi. — Tandis que le XIIIe Congrès international des Orientalistes tiendra ses assises à Hambourg, au commencement de septembre, dans les conditions que nous avons fait connaître précédemment, le gouvernement de l'Indo-Chine a pris l'initiative hardie et, sans aucun doute, féconde, de convoquer en Extrême-Orient même un *Congrès international des Orientalistes, à Hanoi*, du 1er au 6 décembre 1902. Il y a là une occasion unique pour les savants qui ne connaissent l'Extrême-Orient que par les livres, d'entrer en contact direct avec les populations de race chinoise et annamite. Les conditions de participation à ce Congrès sont, en effet, exceptionnellement favorables. Voici les dispositions que nous communique le Comité d'initiative présidé par M. E. Senart, de l'Institut :

« Comme suite à notre première circulaire, nous avons l'honneur de vous communiquer les articles suivants de l'arrêté de M. le gouverneur général de l'Indo-Chine qui fixe les conditions dans lesquelles s'ouvrira et se tiendra du 1er au 6 décembre 1902, *le Congrès international des Orientalistes de Hanoi* :

« Art. 6. — Les membres du Congrès délégués officiellement par les gouvernements, administrations, sociétés et corps savants, recevront une réquisition qui leur donnera droit au passage gratuit, nourriture comprise, en première classe, sur les lignes maritimes françaises conduisant en Indo-Chine.

« Cette réquisition leur sera délivrée, sur la présentation de leurs cartes de délégués, au service colonial, à Marseille, ou dans les consulats français des ports d'embarquement.

« Art. 7. — Les adhérents au Congrès sans délégation officielle recevront une réquisition qui leur donnera droit à une réduction de 33 0/0 applicable aux prix de transport et de la nourriture sur les lignes maritimes françaises conduisant en Indo-Chine.

« Art. 8. — Les cartes de délégués et d'adhérents seront délivrées par les comités d'initiative et d'organisation, aux conditions qui seront fixées par ces deux comités.

« Art. 9. — Les délégués ou adhérents se rendant des ports de l'Amérique du Nord en Indo-Chine par le Japon, recevront à Yokohama leur réquisition

du passage. Arrivés à destination, ils seront remboursés de leurs frais de voyage entre leur port d'embarquement et Yokohama, savoir, les délégués en totalité et les adhérents dans la proportion de 33 0/0. Les frais de leur voyage de retour leur seront payés, avant leur départ, dans les mêmes conditions.

« Art. 10. — Des circulaires des Comités d'initiative et d'organisation détermineront les détails d'exécution des présentes dispositions.

« La cotisation, obligatoire pour tous les membres, est fixée à 20 francs ; elle donne droit aux Comptes-rendus du Congrès. — M. Ernest Leroux, 28, rue Bonaparte, Paris, a été désigné pour être le trésorier et l'éditeur du Congrès.

« Les adhésions des membres du Congrès, désireux de profiter des facilités accordées pour le voyage, par le gouvernement général de l'Indo-Chine, devront parvenir à M. Henri Cordier, 54, rue Nicolo, Paris (16e), *avant* le 31 août 1902.

« La date exacte du départ de Marseille, qui aura lieu au commencement de novembre, sera ultérieurement fixée.

« Au cas où vous auriez des observations à nous soumettre ou des questions à nous adresser, nous vous prions d'entrer en rapport avec l'un des deux secrétaires du Comité d'initiative :

« M. Henri Cordier, professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Nicolo, 54, Paris (16e).

« Et M. Louis Finot, directeur de l'École française d'Extrême-Orient, Saigon ».

*
* *

La Revue Franco-Musulmane et Saharienne, dont le premier numéro a paru le 5 mai, comble une des lacunes les plus fâcheuses de notre presse périodique. La grande majorité de nos compatriotes sont d'une déplorable ignorance en tout ce qui concerne les nombreuses populations mohamétanes soumises à la domination française. Nous avons cherché maintes fois dans notre Revue à développer l'étude scientifique de l'Islam et, grâce à la précieuse collaboration d'hommes comme René Basset, Goldziher, Snouck-Hurgronje, Clément Huart, Doutté, Édouard Montet, etc., nous avons pu contribuer au progrès des études islamiques dans notre pays. Mais une revue comme la nôtre s'adresse nécessairement à un public restreint, capable de s'intéresser à des travaux purement scientifiques et désintéressés. La *Revue Franco-Musulmane et Saharienne* a un but plus pratique et, à la condition de prendre ses documents auprès d'hommes vraiment compétents et accoutumés à la méthode scientifique, elle pourra rendre de grands services en vulgarisant le résultat de leurs recherches et en le rapprochant des expériences faites sur le terrain économique et social par les hommes politiques et les hommes d'affaires familiarisés avec les populations de l'Islam.

Les fondateurs de la nouvelle revue définissent en ces termes le but qu'ils se proposent ; ils veulent :

1° Étudier le monde musulman dans son organisation politique et religieuse;

2° Rechercher les voies et moyens de faire évoluer nos sujets musulmans dans la voie du progrès, en respectant leurs croyances et leur religion, et en conciliant leurs intérêts avec notre domination toute de tolérance et d'humanité;

3° Faire ressortir le haut intérêt que nous avons à utiliser les chefs religieux, préalablement gagnés à notre cause, pour l'organisation et l'administration directe des pays musulmans ou de religion islamique placés sous notre domination ou relevant de notre sphère d'influence.

La 1re livraison contient un article de M. Étienne, député, sur La France comme puissance musulmane; une étude de M. X. Coppolani sur l'Action religieuse musulmane dans le sud-ouest africain; une notice de M. Paul Carcassonne sur les Maures et les Touareg.

Le prix de l'abonnement est fixé à 15 fr. par an pour la France et ses colonies, à 18 fr. par an pour l'étranger. L'adresse de la Revue est 5, Square de l'Opéra, Paris. L'administrateur est M. Louis Pelatan.

***

Ch. V. Langlois. L'Inquisition d'après des travaux récents (Paris, Bellais, in-8 de 141 p.). — Tout le monde s'intéresse à l'histoire de l'Inquisition, mais tout le monde n'a pas le loisir nécessaire pour lire avec fruit les nombreux travaux qui lui ont été consacrés à la fin du XIXe siècle, notamment par MM. Molinier, Frédéricq, Lea, Tanon, etc. M. Ch. V. Langlois a donc rendu service à tous ceux qui ne sont pas historiens de profession en résumant ce que ces travaux récents nous apprennent sur les origines et la procédure de l'Inquisition au moyen âge. Il l'a fait en historien qui sait se placer au point de vue des hommes dont il retrace les actes et s'identifier en esprit avec la société dont il s'occupe. Peut-être, cependant, eût-il été préférable de ne pas oublier qu'en écrivant pour le grand public l'historien ne doit pas complètement perdre de vue le temps où il écrit, au bénéfice du temps qu'il décrit. M. Langlois nous montre bien que l'intolérance et l'étroitesse de l'esprit sectaire, d'où procède l'Inquisition du moyen âge, existent encore de nos jours et que beaucoup des plus ardents contempteurs de l'Inquisition ne seraient pas éloignés de commettre les mêmes excès s'ils étaient absolument libres de réaliser leurs désirs. Mais il y aurait lieu de montrer pourquoi les haines sectaires, aussi violentes aujourd'hui qu'autrefois, ne peuvent plus produire les mêmes résultats monstrueux. A force d'expliquer l'Inquisition du moyen âge, l'historien finit par laisser à son lecteur l'impression que les inquisiteurs ne faisaient, après tout, que choses normales et que leur action n'a pas été aussi néfaste à la société chrétienne occidentale qu'un vain peuple le pense. A force de vouloir être impartial on risque de devenir injuste et de laisser au lecteur insuffisamment informé l'impression que les procédés de l'Inquisition sont tout ce qu'il y a de plus légitime. Telle n'est as-

rément l'intention de M. Langlois. Pour le grand public l'historien doit d'abord exposer les faits en les replaçant aussi fidèlement que possible dans leur milieu social et moral, mais il doit ensuite les juger au point de vue du lecteur moderne, d'une façon impartiale sans doute, c'est-à-dire sans se laisser influencer par les passions du jour, mais suivant les exigences de la raison et de la conscience contemporaines. Sinon, la perspective est faussée pour le lecteur.

Grâce à M. *Salomon Reinach* nous avons maintenant en une bonne traduction française le bel ouvrage de *Henri Charles Lea*, *L'histoire de l'Inquisition au moyen âge* (t. I, 1900; t. II, 1901, Paris. Société nouvelle de librairie), précédé d'une introduction par M. Frédéricq. Treize cents pages, c'est un gros morceau. Mais personne n'aura perdu son temps à lire cette histoire, si complète, si largement documentée. M. Lea a été accusé par les uns d'avoir été animé d'intentions hostiles envers l'Église, par les autres d'avoir été trop indulgent pour elle. Il en conclut, dans une lettre adressée à M. Reinach, qu'il a été impartial. Ce n'est pas sa faute, si les faits parlent d'eux-mêmes. La traduction française a été faite sur un texte revisé et complété par l'auteur. Elle a donc la valeur d'une nouvelle édition de l'ouvrage original.

∴

L'histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 10 avril* : M. *Heuzey* décrit un bas-relief syrien d'époque gréco-romaine, représentant un dieu cavalier, tête nue, jeune et imberbe, à la chevelure rayonnante, un fouet à la main, vêtu à l'orientale d'une tunique à manches et d'un pantalon serré à la cheville. A l'arrière du cheval est un grand carquois. Une inscription grecque porte : « *Au dieu Genneas*, dieu national, Mazabbanas et son fils Marcus ont consacré ce monument en l'année 507, mois dystros » (= 195 apr. J.-C.). C'est évidemment une divinité solaire. On connaissait déjà un dieu Gennaios, représenté par un bétyle à Émèse, par un lion à Baalbeck.

M. *Heuzey* signale encore une stèle représentant une femme voilée; au-dessous deux pleureuses versent une *libation sur une plante sacrée*.

Des inscriptions traduites par M. Ledrain contiennent, entre autres noms, celui d'une divinité appelée *Molech-Astarté*, dont M. Renan au cours de sa mission avait déjà signalé l'existence.

— *Séance du 18 avril* : M. *Eug. Müntz* rétablit la vie et les œuvres de *Simone Memmi*, le peintre rival de Giotto et l'ami de Pétrarque, l'un des principaux artistes qui travaillèrent pour les papes d'Avignon.

J. R.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUARANTE-CINQUIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

Le Gérant : ERNEST LEROUX

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

TOME QUARANTE-SIXIÈME

ANGERS, IMP. ORIENTALE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

ANNALES DU MUSÉE GUIMET

REVUE

DE

L'HISTOIRE DES RELIGIONS

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

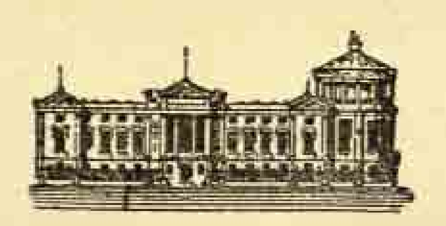
M. JEAN RÉVILLE

AVEC LE CONCOURS DE

MM. E. AMÉLINEAU, AUG. AUDOLLENT, A. BARTH, R. BASSET, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, J.-B. CHABOT, E. CHAVANNES, P. DECHARME, E. DE FAYE, A. FOUCHER, COMTE GOBLET D'ALVIELLA, I. GOLDZIHER, L. LÉGER, ISRAEL LÉVI, SYLVAIN LÉVI, G. MASPERO, ED. MONTET, F. PICAVET, C. PIEPENBRING, ALBERT RÉVILLE, J. TOUTAIN, ETC.

VINGT-TROISIÈME ANNÉE

TOME QUARANTE-SIXIÈME



PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VIe)

1902

LA

POLITIQUE RELIGIEUSE DE PTOLÉMÉE SOTER

ET LE CULTE DE SÉRAPIS

L'histoire, qui juge les hommes par leurs œuvres et se montre assez dédaigneuse pour les intentions non réalisées, doit classer le fondateur de la dynastie des Lagides parmi les hommes les mieux doués de sa génération. Il ne sut pas seulement commander ; il sut gouverner et accommoder son régime politique aux habitudes des peuples, ou plutôt des races groupées sous son sceptre. Il n'a pas cherché à imposer au peuple égyptien les habitudes d'esprit ou les coutumes grecques. Ce peuple avait pris, au cours des siècles, son assiette naturelle et son allure définitive. Ptolémée jugea que le mieux était de le laisser vivre comme par le passé. Les Égyptiens, comme les Juifs, n'ayant d'idées que sous forme de croyances religieuses, c'est du côté des cultes nationaux et des prêtres que le nouveau maître, venant prendre possession de sa satrapie après la mort d'Alexandre le Grand (323), dut tourner tout d'abord son attention. La tolérance n'était pas difficile à un Hellène ou Macédonien ; elle l'était moins que jamais au temps d'Alexandre. Le conquérant avait lui-même indiqué à ses successeurs la politique à suivre en recherchant l'investiture religieuse à laquelle les divers peuples attachaient la souveraineté légitime.

Mais il ne suffit pas d'offrir la paix aux religions ; il faut encore qu'elles l'acceptent, et l'entente ne va pas sans difficulté quand elles sont représentées par des corporations ou

des castes sacerdotales. Se montrer prévenant pour les prêtres égyptiens était le meilleur moyen de perdre à leurs yeux le caractère « impur » qu'ils attribuaient à tous les étrangers, et surtout aux Hellènes[1]. Ptolémée n'avait pas besoin de posséder à fond l'histoire de l'Égypte pharaonique pour savoir que l'inimitié des prêtres avait toujours été fatale même aux rois de race indigène. A plus forte raison un maître étranger était-il tenu de s'accommoder à tout prix avec ces pasteurs du peuple. Il faut dire que cette conquête morale était singulièrement facilitée par les souvenirs récents de la domination des Perses. Les prêtres s'estimaient heureux de n'avoir plus à redouter les fureurs d'un Cambyse ou les vengeances d'un Ochos. Ptolémée s'était hâté de leur donner des preuves de ses bonnes intentions. Au moment où il prit possession de l'Égypte comme satrape, il avança, dit-on, une somme de cinquante talents pour subvenir aux frais des funérailles d'un Apis[2]. Il eut sans doute le bon goût de ne pas se faire rembourser et d'inaugurer par là ses relations avec le clergé. Le respect pour le culte d'Apis était la dernière concession qu'on pût attendre de la complaisance d'un étranger; aussi était-

1) Ce souci de la pureté matérielle chez les Égyptiens, surtout chez les prêtres, étonne Hérodote. Ce sont des gens θεοσεβέες δὲ περισσῶς ἐόντες μάλιστα πάντων ἀνθρώπων (II, 37). De là l'antipathie pour les étrangers qui faisaient fi de ces minutieuses observances. Il n'y a que l'Hellène qui achète la viande des victimes expiatoires, chargées d'imprécations (II, 39). « Aussi pas un Égyptien ni une Égyptienne ne baiserait un Hellène sur la bouche et ne se servirait soit du couteau, soit de la broche ou de la marmite d'un Hellène » (II, 41). C'est bien le genre d'intolérance qui s'est pleinement développé dans le judaïsme, et que les Gréco-Romains ont toujours considéré comme stupide.

2) Diodor., I, 84. On ne croit plus au « Cycle d'Apis », période de 25 ans suivant Plutarque (*De Isid. et Osir.*, 56), et l'obituaire des Apis dressé par H. Brugsch (voy. le tableau dans L. Strack, *Die Dynastie der Ptolemäer*, Berlin, 1897, p. 157), ne va que de 254 à 44 av. J.-C. On ne peut donc dater le fait rapporté par Diodore, fait d'authenticité douteuse, précisément parce qu'il est typique. Polyen (VII, 11, 7) croit savoir que Darius I[er] en avait fait autant et plus. Il avait promis cent talents d'or à qui trouverait le remplaçant d'un Apis défunt. Alexandre avait fait ses dévotions « aux autres dieux et à Apis » (Arrian. III, 1). Auguste fut moins complaisant en l'an 30 (Dio Cass., LI, 16. Suet. *Aug.*, 93).

ce la pierre de touche à laquelle on reconnaissait le ferme propos de protéger la religion nationale.

Une inscription hiéroglyphique, trouvée au Caire en 1871, nous renseigne d'une façon plus sûre que le texte de Diodore sur les moyens employés par le satrape pour gagner la confiance du clergé égyptien[1]. Elle est gravée sur une stèle de granit noir, au dessous d'une scène où l'on voit un roi présentant des offrandes, d'une part à « Horos, seigneur de la ville de Pe », de l'autre, à « Bouto, dame des villes de Pe et de Tep ». Le texte est daté « du mois de Thoth de l'an VII du roi Alexandre toujours vivant », c'est-à-dire du mois de novembre de l'an 311, époque à laquelle le « toujours vivant » n'était vraisemblablement plus en vie, Cassandre s'étant débarrassé par l'assassinat de ce fantôme de roi, fils posthume d'Alexandre le Grand et de Roxane. Le règne d'Alexandre II n'était plus, en ce cas, qu'une fiction légale, maintenue par le satrape, qui n'osait pas encore se proclamer roi. L'embarras des rédacteurs de l'inscription se trahit, du reste, par le fait que, tout en mentionnant l'année du règne d'Alexandre, ils donnent à Ptolémée les titres royaux de « Sa Sainteté » ou « Sa Majesté ». Après un éloge des vertus, surtout de la vaillance de Ptolémée, de la piété avec laquelle il a rapporté d'Asie et remis en place les objets sacrés jadis enlevés par les Perses[2], les prêtres de Pe et de Tep racontent comment Ptolémée, sollicité de rendre aux divinités du lieu les terres à elles données par le roi Khabbash et enlevées par Xerxès, et tenant la triste fin de Xerxès pour une preuve de la puissance des dieux outragés, a rendu aux divinités de Pe et de Tep la terre de Patanout, bornée au S. par Hermopolis, au N. par la dune de la mer, à l'E. par le nome de Sébennytos, à

1) H. Brugsch, *Ein Decret Ptolemaios' des Sohnes Lagi des Satrapen* (Z. f. aeg. Sprache, IX [1871], p. 1-13 ; 59-61. C. Wachsmuth, *Ein Dekret des ägyptischen Satrapen Ptolemaios I* (Rh. Mus., XXVI [1871], p. 463-472).

2) Ceci est une formule protocolaire, un véritable « cliché » ptolémaïque, qui reparaît sur la stèle de Pithom pour Philadelphe, et sur celle d'Adulis pour Evergète.

l'O. par un bras du Nil (la branche actuelle de Rosette). « Moi, Ptolémée, satrape, je restitue le territoire de Patanout au dieu Horos, vengeur de son père, seigneur de Pe, et à la déesse Bouto, dame de Pe et de Tep, avec tous ses villages, toutes ses villes, tous ses habitants, tous ses champs, toutes ses eaux, tous ses quadrupèdes, tous ses troupeaux de bétail, et tout ce qui y est engendré et produit, tel qu'il était jadis, et avec tout ce qui y avait été ajouté par la donation du roi Khabbash. — Tout cela ensemble, qu'avait donné le roi Khabbash, le gouverneur d'Égypte Ptolémée en renouvelle la donation aux dieux de Pe et de Tep à perpétuité. Que, en récompense de ce qu'il a fait, lui soit donné victoire et force au contentement de son cœur, de manière que la terreur soit parmi les peuples étrangers qui existent aujourd'hui ».

Les souvenirs que rappelle ce document étaient habilement choisis parmi ceux qui pouvaient le mieux recommander le nouveau régime, comparé à celui des Perses. Le roi Khabbash, dont Ptolémée honore ainsi la mémoire, avait été le chef d'un soulèvement national contre Xerxès en 487. Ptolémée se faisait ainsi le représentant du patriotisme égyptien et, du même coup, rappelait indirectement les services rendus à l'Égypte par les Grecs, car c'était la défaite des Perses à Marathon qui avait provoqué la rébellion de l'Égypte. On savait, du reste, que les prétendants de race égyptienne, au cours des v[e] et iv[e] siècles, avaient été soutenus dans leur lutte contre les Perses par des renforts venus de la Grèce[1]. Quant à la donation faite jadis par le roi Khabbash, il importait peu à la politique de Ptolémée qu'elle fût ou non authentique[2]; elle était invoquée à propos pour rattacher le présent

1) Les Athéniens et Cyrénéens au secours d'Inaros (462-450); escadre athénienne envoyée par Cimon à Amyrtaeos (449); subsides athéniens à Achoris (vers 390); Evagoras de Cypre et Hécatomnos de Carie alliés de Nectanébo I[er] (387-369); Agésilas et Chabrias alliés de Tachos (369-361); Agésilas, Diophante d'Athènes, etc., avec Nectanébo II, le dernier Pharaon (367-350), contre Artaxerxès II Mnémon et Artaxerxès III Ochos.

2) Les prêtres fabriquaient parfois des actes de donation apocryphes au nom des Pharaons, pour inviter les Ptolémées à suivre les exemples des anciens

au passé. Enfin, d'autres documents nous apprennent que Ptolémée s'occupa aussi, dès son arrivée en Égypte, de réparer ou rebâtir les temples dégradés par les iconoclastes iraniens. C'est ainsi que des travaux furent exécutés par ordre du satrape, au nom des rois Philippe (Arrhidée) et Alexandre, à Karnak, Louqsor et autres lieux. On oublie souvent qu'une bonne partie des « pierres éternelles » encore debout sur le sol de l'Égypte ont été dressées par les Lagides, et que le fondateur de la dynastie, en cela comme en tout le reste, a donné l'exemple à ses successeurs.

Il ne faudrait pas toutefois prétendre asseoir sur quelques faits isolés un jugement d'ensemble sur la politique suivie par Ptolémée à l'égard du clergé égyptien. Celle de ses successeurs, que nous connaissons un peu mieux, n'a pas été faite uniquement de condescendance, et il est à croire qu'ils ont suivi la ligne de conduite tracée par le sage ancêtre. Il y avait eu de tout temps, même sous les derniers rois indigènes, des aliénations de biens de mainmorte (*neter hotep*). On avait vu autrefois Amasis (564-526), pour payer ses mercenaires étrangers, mettre à contribution les richesses des temples de Bubaste, Héliopolis et Memphis[1]. Plus récemment encore, le roi Tachos (369-361), pour les besoins de la défense nationale, avait ordonné aux prêtres de réduire au dixième les dépenses du culte et de « lui prêter le reste jusqu'à la fin de la guerre contre les Perses[2] ». Ptolémée se garda sans doute

rois. Telle l'inscription trouvée dans l'îlot de Sehel par M. de Morgan (*C.-R. de l'Acad. d. Inscr.*, 19 mai 1893, p. 156), document attribué par les prêtres de Khnoumou au Pharaon Zosiri, de la III[e] dynastie. C'est un procédé qui rendit encore de bons services aux clercs du moyen âge.

1) E. Revillout, *Rev. Egyptol.*, I [1880], p. 57. Cf. D. Mallet, *Les premiers établissements des Grecs en Egypte* (Mem. de la Miss. archéol. du Caire, XII, 1, Paris, 1893, p. 130-131). Les imprécations fulminées contre les usurpateurs des biens du clergé « n'empêchaient pas toujours les barons ou le roi de porter la main sur les revenus des temples : sinon l'Égypte serait promptement devenue terre sacerdotale d'une frontière à l'autre. Même réduit par des usurpations périodiques, le domaine des dieux couvrait en tout temps un tiers environ du territoire » (G. Maspero, *Hist. ancienne des peuples de l'Orient classique*, I [1895], p. 303).

2) Ps.-Aristot. *Oecon.*, 2, 25.

d'opérer des restitutions par mesure générale : celles qu'il consentit à titre de faveur spéciale n'en eurent que plus de prix. Il eut besoin de terres à distribuer à ses vétérans, et il dut établir une bonne partie des nouveaux colons sur des terres appartenant ou ayant appartenu aux temples. Le régime concordataire que nous trouvons plus tard établi sous Philadelphe, c'est-à-dire protection et subventions accordées au clergé, contre redevances imposées aux biens sacerdotaux, peut remonter à une époque antérieure et même ne différer que par des nuances du régime pharaonique.

Quoi qu'il en soit, Ptolémée voulut inaugurer un système de conciliation par des procédés qui réussissent d'ordinaire avec tous les clergés du monde. Mais il fallait aussi songer au peuple, et particulièrement aux besoins religieux de ce peuple mixte qui commençait à se former sur le littoral du Delta par association de trois éléments disparates, Égyptiens, Juifs, Helléno-Macédoniens. Jusque-là, les immigrants étrangers avaient formé en Égypte des groupes séparés du reste de la population. Du temps d'Hérodote, il y avait à Memphis un quartier phénicien appelé le « Camp des Tyriens » (Τυρίων στρατόπεδον), et une factorerie samienne à la Grande Oasis [1]. Naucratis était une ville toute grecque, où les colons milésiens avaient importé leurs cultes nationaux, notamment ceux de l'Apollon Didyméen et d'Aphrodite. Leur Hellénion était le centre d'une espèce de fédération hellénique : son nom même indique que les Naucratites ne songeaient pas à abaisser les barrières qui les séparaient de la population environnante [2]. Ptolémée, lui aussi, suivit ce système, imposé

1) Herod., II, 112 ; III, 26. Il y avait aussi à Memphis, au moins depuis le temps d'Amasis, des Ἑλληνομεμφῖται et des Καρομεμφῖται, qui s'alliaient par mariages à la population indigène (Steph. Byz. s. vv. Ἑλληνικόν et Καρικόν). Un Ἑλληνομεμφίτης est nommé dans un papyrus du Ier siècle (?) avant notre ère (*Greek Pap. of the Brit. Mus.*, I, p. 49).

2) Les fouilles de Flinders Petrie et E. A. Gardner (1884-1886), qui ont retrouvé à Nebireh l'emplacement de Naucratis, ont renouvelé le sujet. Cf. dans les publications de l'*Egypt Exploration Fund*, Fl. Petrie, *Naukratis*, I (1886) et II (1888). D. Mallet, *op. cit.*, p. 145-364.

par l'orgueil de race, lorsqu'il fonda dans la Haute-Égypte Ptolémaïs, une ville pourvue d'un organisme grec et qui le révéra, à la mode grecque, comme son œkiste ou héros éponyme. On peut même dire, d'une manière générale, que les Lagides n'ont pas cherché à favoriser la fusion des races en Égypte. Le royaume fût devenu moins facile à gouverner si les Égyptiens avaient pris, au contact des Grecs, des habitudes incompatibles avec le despotisme traditionnel de leurs rois. Mais Alexandrie n'était pas une colonie exclusivement gréco-macédonienne. Elle avait été fondée sur un emplacement déjà occupé en partie par une bourgade égyptienne du nom de Rhakotis[1], et ce premier fonds de population indigène avait été grossi par le transfert des habitants de Canope[2]. Le commerce devait attirer dans cet emporium cosmopolite des gens de tout pays, créant ainsi une mixture hétérogène qui ne pouvait former une cité si quelques idées communes ne venaient donner à cette masse un certain degré de cohésion.

La religion a été, à l'origine, le lien à peu près unique des sociétés, et elle tient encore une grande place dans les civilisations plus avancées. Si la fusion morale des races pouvait et devait s'accomplir à Alexandrie, c'était à la condition que l'obstacle provenant de l'antagonisme des religions fût levé ou tout au moins atténué. En ce qui concerne les Juifs, Ptolémée paraît leur avoir réservé dès l'abord une place à part. Josèphe fait entendre que les Lagides avaient tenu compte dans leurs calculs de l'opiniâtreté juive, et que, isolés des autres peuples par les observances de la Loi, les Juifs jouaient un peu, dans les villes où la prévoyance du gouvernement les avait dispersés, le rôle de garnisaires. « Ptolémée

1) Strab., XVII, p. 792. Dans l'inscription de 311, le satrape Ptolémée est dit installé « au bord de la mer Ionienne, dans la forteresse du roi Alexandre, qui s'appelait autrefois Rhakotis ».

2) Ps.-Aristot. *Oecon.*, 2, 33. Le nom égyptien de Canope paraît avoir été Kâh-n-noub. La ville, qui a donné son nom à la Bouche Canopique, est mentionnée par Eschyle (*Suppl.* 311) et par Hérodote (II, 97).

fils de Lagos », dit-il, « eut des Juifs habitant Alexandrie la même opinion qu'Alexandre. Il leur confia, en effet, les places fortes de l'Égypte, persuadés qu'ils les garderaient avec autant de fidélité que de bravoure ; et, quand il voulut consolider son autorité sur Cyrène et les autres villes de Libye, il envoya une partie des Juifs y installer leur domicile[1] ». Des privilèges, qui passaient pour avoir été octroyés par Alexandre le Grand lui-même et confirmés par Ptolémée, assuraient aux Juifs alexandrins le droit de constituer une communauté à part dans la grande cité. C'est au milieu de leur quartier que le roi avait édifié son palais. Mais, si l'isolement des Juifs convenait à la politique des Lagides, ils ne pouvaient que souhaiter un rapprochement, dans les limites de leur capitale, entre la race conquérante et le peuple conquis. C'est dans ce but, pour donner à Alexandrie une divinité poliade, que fut institué le culte hellénisé d'Osiris-Apis ou Sérapis.

Évidemment, il fallait faire choix d'un culte égyptien susceptible d'être hellénisé[2], et non pas d'un culte grec qu'aucune contrainte n'aurait pu imposer aux Égyptiens. Autant les Grecs, las de leur mythologie et doutant de la puissance de leurs dieux, montraient de goût pour les religions exotiques, autant les Égyptiens se raidissaient dans leur orgueil théologique et leurs habitudes séculaires. Ils avaient persuadé à Hérodote que les cultes grecs n'étaient que des travestissements de leur religion nationale, et ils les jugeaient avec raison à la fois plus récents et plus décrépits que les leurs. On peut dire que, en matière de révélation, de théologie, de science absconse, les Grecs, fascinés par l'antiquité

1) Joseph. *C. Apion.*, II, 4. Les assertions de Josèphe ont été revisées et fortement émondées par la critique moderne. Sur les Juifs alexandrins, le travail le plus récent est l'article *Alexandria* (par E. Schürer et Eli Hazan) dans le tome Ier de la *Jewish Encyclopedia* (New-York, 1901, p. 361-368).

2) Il y avait déjà un culte égyptien hellénisé, et qui était même associé au souvenir d'Alexandre, celui d'Amon-Râ dans l'Oasis : mais Ptolémée n'essaya pas de déplacer le centre de ce culte, qui serait resté plus thébain et cyrénaïque qu'alexandrin. Il se contenta d'élever un autel commémoratif dans le temple d'Ammon (Pausan., IX, 16, 1).

de la civilisation égyptienne, étaient tout disposés à reconnaître la supériorité de prêtres dépositaires de traditions prétendues immuables. D'autre part, le culte qu'il s'agissait de revêtir d'une forme acceptable aux Hellènes devait s'adresser non pas à une divinité de notoriété restreinte ou de fonction obscure, mais à un être divin qui pût tenir une grande place dans les préoccupations humaines et fût connu de tous sans être déjà rivé, par une attache locale, à un autre sol que celui d'Alexandrie. Or, il n'était pas de type divin, dans tout le panthéon égyptien, qui remplît mieux toutes ces conditions que Osiris. Tous les Égyptiens invoquaient la protection du dieu mort et ressuscité qui protégeait les défunts au cours de leur voyage souterrain et leur faisait part de son immortalité. De leur côté, les Grecs devaient être persuadés — Hérodote le répète à satiété — que leur Dionysos mystique, le Zagreus des Orphiques, mis à mort par les Titans et ressuscité par Zeus, n'était qu'un décalque d'Osiris[1]. La religion dionysiaque, plus jeune que les cultes apolliniens, était précisément alors en plein crédit, et des Macédoniens ou Thraces avaient des raisons de croire qu'Orphée, le prophète de Dionysos-Osiris, était leur compatriote[2]. C'était donc le type d'Osiris qui se prêtait le mieux à la création d'une divinité syncrétique, laquelle serait Osiris

1) Voy., entre autres passages, celui où Hérodote affirme que les rites « appelés orphiques et bachiques étaient en réalité égyptiens et pythagoriens » (II, 81).

2) Orphée passait pour avoir vécu en Thrace. On retrouve chez lui le caractère le plus saillant du Dionysos osiriaque, la mort violente et la dispersion des membres, recueillis par Athéna ou par les Muses, comme ceux d'Osiris l'avaient été par Isis. Voy. dans Diodore (I, 18-20) un singulier mélange de légendes gréco-égyptiennes repétries par un évhémériste ; l'Osiris dionysiaque faisant le tour du monde, installant en Thrace Maron, l'œkiste de Maronée (éponyme d'un dème alexandrin), Macédon en Macédoine, Triptolème en Attique. Creuzer a tiré de là sa théorie du Sérapis pélasgique. On ne doit pas oublier non plus (cf. ci-après le rôle attribué à l'Eumolpide Timothée) l'influence exercée dans le même sens par les Mystères d'Éleusis, qui, transplantés à Alexandrie, retournaient vers leurs origines probables (P. Foucart, *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Eleusis*. Paris, 1895), sinon historiquement démontrées (cf. les réserves de J. Toutain dans cette Revue, XLV, p. 397-403).

pour les Égyptiens, Dionysos pour les Grecs, et participerait de l'un et de l'autre sous un nom nouveau.

Mais ce nom même, qui fait la personnalité dans les religions polythéistes, ne devait pas être tout à fait nouveau. Il fallait donc emprunter encore le vocable du culte alexandrin à l'onomastique égyptienne. La théorie commode des incarnations et métempsycoses divines laissait sur ce point toute latitude. Osiris, qui avait été à l'origine une personnification du Nil, desséché ou tué annuellement par Sît-Typhon et sans cesse renaissant, était devenu une divinité cosmopolite, une âme divine susceptible d'entrer en combinaison avec les mythes fixés dans les lieux les plus divers. Là où le dieu des vivants était le soleil vivant, Râ, le dieu des morts, l'Osiris, était le soleil éteint, poursuivant sa course sous terre et renaissant en Horos. A Memphis, le grand dieu Phtah s'étant incorporé la personnalité de Hapi (Apis), du Nil tauriforme, considéré comme son œuvre et son hypostase, Osiris était l'Apis mort, le Hesiri-Api (Asar-Hapi, Osar-Hapu, Ὀσορόαπις, Ὀσόραπις, Ὀσίραπις, ὁ Σόραπις, Σορόαπις, Σάραπις, Σέραπις, *Serapis*, *Sirapis*)[1]. Au temps d'Alexandre, Memphis était redevenue, depuis des siècles, la capitale de l'Égypte, et les

1) Τοὔνομα αἰνίττεται τὴν κοινωνίαν τῆς κηδείας καὶ τὴν ἐκ ταφῆς δημιουργίαν, σύνθετον ἀπό τε Ὀσίριδος καὶ Ἄπιος γενόμενον Ὀσίραπις (Athenod. ap. Clem. Alex. *Protrept.*, p. 14 Sylb. = *FHG.*, III, p. 488). C'est l'étymologie que donnaient οἱ πλεῖστοι τῶν ἱερέων (Plut. *Is. et Osir.*, 29). Autre étymologie, traduisant la même idée par substitution du mot grec σορός (cercueil) à Osiris : Apis mort et mis ἐν σορῷ Σοροάπιν κληθῆναι καὶ Σάραπιν (Nymphodor. ap. Clem. Alex. *Strom.*, I, 21, p. 139 Sylb. = *FHG.*, II, p. 380) ; explication reproduite par S. Augustin (*Civ. Dei*, XVIII, 5) et Suidas (s. v. Σάραπις). On rencontre même le nom d'Ὀσόραπις indûment appliqué à l'Apis vivant dans un papyrus du Sérapéum de Memphis (*Gr. Pap. Brit. Mus.*, I, p. 23, xviii, lig. 23). Plutarque (*loc. cit.*) rejette ces étymologies, avec quelques autres (de σαίρειν ou σεύεσθαι τὸ πᾶν), pour leur substituer un radical égyptien (?) σαίρει = χαρμοσύνη. Les modernes ont multiplié les conjectures, tirées du copte : *Sor-hap* = *manifestans judex* (Fréret), *Sar-api* = colonne de numération ou nilomètre (Jablonski ; cf. Suidas, s. v.) ; de l'araméen (ap. Creuzer, p. 219) ou indo-germanique (Tiele) *sarap* = serpent, etc. Voy. ci-après (p. 18, 2 et 3) les étymologies non moins hypothétiques tirées de noms chaldéens. L'orthographe usuelle du nom en grec est *Sarapis* ; mais l'orthographe latine ou gréco-latine *Sérapis* est également autorisée et plus connue.

cultes memphites gagnaient en vogue ce que perdaient les cultes solaires de Thèbes, alors en pleine décadence. Si l'on voulait suivre les préférences populaires et greffer la pousse nouvelle sur la souche la plus vigoureuse, c'est à la capitale égyptienne que la capitale alexandrine devait emprunter sa divinité poliade. Mais la marque hellénique imprimée au dieu alexandrin le transfigura de telle sorte que, la surface cachant le fond sans le faire oublier tout à fait, la coexistence latente de ces disparates perpétua l'incohérence dans les traditions et les conjectures aventureuses dans l'exégèse des antiquaires[1].

Jusqu'ici nous avons suivi le chemin commode tracé par des hypothèses logiquement enchaînées. Dès que l'on cherche à remettre le pied sur le terrain des réalités, on tâtonne dans une obscurité profonde, produite par la végétation de légendes qui recouvre invariablement le berceau des religions et les protége contre les effets désastreux du grand jour. Il en est qui affirment l'origine égyptienne de Sérapis; d'autres, l'origine sémitique; d'autres qui le font de souche hellénique, celles-ci prévalant sur celles-là à mesure qu'on

1) Sur l'origine et la personnalité de Sérapis, cf. P. E. Jablonski, *Pantheon Aegyptiorum*, 3 vol. Francof. ad Viadr., 1750-1752 (I, cap. 5; II, cap. 3). Fr. Creuzer, *Dionysus*, Heidelb., 1809 (Comm. IV. *De Serapide et Baccho Pelasgio*, p. 173-308). J. Guigniaut, *Sérapis et son origine* (Mém. inséré au tome V du Tacite de Burnouf, p. 531-558), Paris, 1828. E. Plew, *De Sarapide*, Regiomont., 1868. *Ueber den Ursprung des Sarapis* (Jahrbb. f. Philol. CIX [1874], p. 93-96). G. Lumbroso, *Ricerche alessandrine* (Mem. d. Accadem. di Torino, XXVII [1873], p. 189 sqq.). J. Krall, *Tacitus und der Orient*. I Theil, *Die Herkunft des Sarapis*, Wien, 1880. A. Bouché-Leclercq, *Hist. de la Divination*, III (1880), p. 377-394. A. Dieterich, *Ueber den Ursprung des Sarapis* (Philologenversammlung in Dresden, Leipzig, 1897, p. 31-33). Les opinions des érudits modernes qui ont pris parti incidemment sur ces questions ont été recensées en dernier lieu par G. Lumbroso (*op. cit.*) et W. Drexler (in *Num. Zeitschr.* XXI [1889], p. 1-5). Les suffrages se comptent par douzaines dans cette espèce de plébiscite concernant : 1° l'étymologie (égyptienne ou sémitique) du nom comme indice de la nationalité ; 2° le lieu d'origine, soit du culte, soit de la statue, soit de deux statues, l'une égyptienne (prise en Égypte ou ramenée d'Orient), l'autre hellénique (importée de Sinope ou d'ailleurs), etc. Je ne crois pas utile de dépouiller ici ce scrutin, encombré de bibliographie : il suffira d'indiquer les systèmes autour desquels se rallient les suffrages.

s'éloigne du point de départ, mais obligées de transiger tout au moins sur la question de nom, auquel on ne trouvait pas d'étymologie grecque.

Nous n'avons pas de témoignages historiques remontant au delà du temps d'Auguste, et pas un qui distingue entre le dieu et son image, entre l'institution du culte et l'installation de la statue. Athénodore de Tarse[1], un des précepteurs d'Auguste, croyait savoir que la statue de Sérapis avait été fabriquée, sur commande du fabuleux Sésostris, par un certain Bryaxis, bien antérieur au sculpteur homonyme du IV[e] siècle. L'artiste y avait employé au moins six métaux et toutes les pierres précieuses de l'Égypte, le tout trituré, cimenté avec une « préparation qui restait des funérailles d'Osiris et d'Apis » et donnant à la statue une couleur sombre. Athénodore, amateur de symboles, comme tous les stoïciens, en parlait à son aise, car la patine bleuâtre empêchait de voir de quelle matière la statue était faite[2]. Le texte ne nous apprend pas en quel endroit Sésostris avait érigé cette statue ; mais on ne voit pas pourquoi le conquérant, rentré dans sa capitale, aurait destiné ce chef-d'œuvre au bourg de Rhakotis, un poste de sentinelles et de bergers surveillant une plage mal fréquentée[3]. Nous rencontrons, enregistrée par Tacite[4], une tradition d'après laquelle l'image du dieu Sérapis aurait été amenée de Memphis par Ptolémée III Évergète : il se pourrait que ce fût l'opinion d'Athénodore, qui suppose la statue fabriquée dans la ville où avaient lieu les

1) Athenod. ap. Clem. *loc. cit.* Comme on ne peut pas dater (à quatre siècles près) les morceaux formant la compilation du Pseudo-Callisthène, le témoignage d'Athénodore est pour nous le plus ancien.

2) Σάραπις, οὗ φασι τὸ ἄγαλμα τοῖς ὁρῶσιν ἄδηλον εἶναι οἵας φύσεως ἦν (Eustath. ad Dion. Perieget. 255 = Steph. Byz., p. 571 Meineke). Osiris, dieu chthonien, était μελάγχρους (Plut. *Is. et Osir.* 33), et sa taille réglementaire variait entre huit et neuf coudées (cf. Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient classique*, I, p. 173, 2). Plutarque et Tacite parlent seuls des proportions colossales de la statue. Clément emploie indifféremment les expressions ἀνδριάς, ἄγαλμα, βρέτας, et même ξόανον (de même, Suidas, s. v. Σάραπις).

3) Strab., XVII, p. 792.

4) Tac. *Hist.*, IV, 84.

funérailles d'Apis devenu Osiris-Apis. Le Pseudo-Callisthène[1] met d'emblée la statue à Rhakotis, qui devient une « métropole de seize bourgades ». C'est là, au lieu où s'éleva plus tard le Sérapéum d'Alexandrie, qu'Alexandre trouve la statue consacrée par Sesonchosis (Sesostris) au « Président du monde », c'est-à-dire au Sérapis Panthée du temps des Antonins. Clément d'Alexandrie ne connaît pas ou ne mentionne pas la version du Pseudo-Callisthène; mais il discute celle d'Athénodore, et il juge qu'elle a pour but de « vieillir Sérapis » (ἀρχαΐζειν τὸν Σάραπιν). On voit trop bien, en effet, à quoi vise ce moyen commode de donner un air d'antiquité au culte alexandrin. Ce Bryaxis préhistorique, venu de pays grec pour travailler d'après les procédés usités pour la confection des fétiches et phylactères égyptiens, est d'invention assez maladroite. Le biais imaginé par Athénodore prouve simplement que, de son temps, la statue du Sérapis alexandrin était attribuée au Bryaxis historique, au collaborateur de Scopas.

Sans doute, on pourrait bâtir là-dessus une hypothèse conforme aux habitudes d'esprit que révèlent les cultes antiques. Les Grecs, dans leurs cultes nationaux, ne confondaient pas les représentations artistiques des dieux avec les ξόανα auxquels s'attachait la vénération des fidèles. On pouvait multiplier et varier celles-là à volonté, tandis que le fétiche avait une vertu propre et incommunicable : c'est en lui que la divinité était présente. Il serait donc tout indiqué[2] de supposer

1) Ps.-Callisth., I, 31-33, in *Script. Alex. Magni*, p. 36 Didot, avec description de la statue : assise, tenant de la droite un θηρίον πολύμορφον, de la gauche un sceptre, et accostée d'un κόρης ἄγαλμα μέγιστον. C'est bien du Sérapis alexandrin et de son Cerbère qu'il s'agit. Cf. les descriptions de Macrobe (*Sat.* I, 20, 13-16) et les monuments figurés.

2) C'est la solution à laquelle s'arrête A. Michaelis (*Journ. of. hellen. Stud.*, VI (1885), p. 290). Il croit à l'existence d'une « old Egyptian statue of Osiris as lord of the infernal region which had its proper place in the ancient temple of Apis in the Rhakotis ». On a proposé (Klein, S. Reinach) de reconnaître cette statue dans le *colossum Serapis e smaragdo novem cubitorum* qui, au dire d'Apion, se trouvait *in labyrintho Aegypti* (Plin., XXXVII, 75). Il est probable,

l'existence d'une idole égyptienne qui aurait été le véritable objet de culte, l'hypostase matérielle du dieu, alors que la grande statue, le colosse d'art hellénique, n'en était que la représentation idéalisée. Mais il est évident que si Athénodore avait voulu parler d'une statue autre que la statue grecque, il n'aurait pas été obligé d'imaginer un Bryaxis contemporain de Sésostris, et Clément d'Alexandrie se serait lourdement mépris sur sa pensée. Nous n'avons pas le droit de conclure à l'existence de deux statues de Sérapis dans le temple alexandrin d'après des témoignages (celui d'Athénodore et celui du Ps.-Callisthène) qui ont évidemment pour but de faire dater de l'époque pharaonique le type spécial et connu du Sérapis alexandrin. Comme on sait que ce type dérive des créations de Phidias et de Lysippe, il faut convenir qu'Athénodore soutenait une thèse absurde, travestissement d'un fait probablement vrai, à savoir que le culte et le nom de Sérapis étaient venus de Memphis.

Un autre courant de traditions, mis en circulation par les tenants de l'origine hellénique, fait venir l'image du dieu de quelque colonie grecque d'Asie, soit de Sinope, au temps de Ptolémée Soter ou de Philadelphe, soit de quelque autre ville du Pont[1], soit encore de Séleucie sur la côte de Syrie, sous le règne de Ptolémée III Évergète[2]. Tantôt la statue est cédée volontairement, en reconnaissance de subsides envoyés par le roi d'Égypte à un peuple affamé[3]; tantôt il y a négociation

en effet, qu'Apion, inventeur ou vulgarisateur du Sérapis de Sinope (ci-après), a imaginé cette façon de concilier son système avec la version d'Athénodore et de dérouter ceux qui voudraient chercher la fabuleuse et introuvable statue. Renvoyer à l'*inexplicabilis error* du Labyrinthe (Plin., XXXVI, 87), a bien l'air d'une mystification.

1) Clem. Alex., *loc. cit.* L'analyse faite par Clément est fort décousue. Il distingue, peut-être indûment, entre ceux (οἱ μὲν) qui font venir la statue de Sinope, et ceux (ἄλλοι δέ) pour qui Sérapis est un Ποντικὸν βρέτας. L'Ἰσίδωρος qui était seul à tenir pour Séleucie doit être Isidore de Charax, contemporain de Strabon.

2) Clem. Alex., *oc. cit.* Tac. *Hist.*, IV, 84.

3) C'est le cas pour Sinope, sous Philadelphe, et pour Séleucie (Clem. Alex. *loc. cit.*) sous Évergète.

à l'amiable ou enlèvement clandestin, ou, comme on le verra plus loin, combinaison des deux procédés. Le dieu grec est identifié, à Alexandrie même, avec le Sérapis égyptien.

Enfin pour achever ce bariolage de discordances, on voit poindre l'amorce d'un troisième système, qui affirme l'origine sémitique du culte de Sérapis. On entend dire qu'au moment où Alexandre était près d'expirer, ses amis avaient consulté pour lui Sérapis en son temple de Babylone, et ce témoignage tire une valeur singulière de la source à laquelle Plutarque et Arrien disent l'avoir puisé, laquelle source serait les Ἐφημερίδες royales, le Journal officiel du règne d'Alexandre [1].

La preuve est faite que, au temps d'Auguste, on ne savait déjà plus quand et comment avait été institué le culte de Sérapis. L'imagination populaire, mère féconde des légendes, s'était chargée d'obscurcir à souhait la délicate et importune question des origines, et les érudits choisissaient au hasard ce qui s'accordait le mieux avec leurs idées préconçues. Ce qui domine aujourd'hui le débat, c'est la version que l'accord approximatif de Plutarque et de Tacite [2] a mise au premier plan et qui — sauf variante chronologique — a paru aussi la plus vraisemblable à Clément d'Alexandrie.

D'après Tacite, au temps où Ptolémée Soter « donnait à la nouvelle ville d'Alexandrie des murailles, des temples et un culte, il vit en songe un jeune homme d'une beauté merveilleuse et d'une taille plus qu'humaine [3], qui l'avertit d'envoyer dans le Pont les plus sûrs de ses amis pour y chercher son image » et remonta au ciel dans un tourbillon de feu. Ptolémée consulte sur cette vision d'abord les prêtres égyptiens,

1) Plut. *Alex.* 76. Arrian. *Anab.*, VII, 26.

2) Plut. *Is. et Osir.*, 28. *Sollert. anim.*, 36. Cf. G. Parthey ad Plut. *op. cit.*, p. 213-217. Tac. *Hist.*, IV, 83-84.

3) Le modèle étant *majore quam humana specie*, Tacite sous-entend que l'image l'était aussi. C'est l'équivalent du κολοσσός de Plutarque. Mais Tacite oublie trop que Sérapis, assimilé à Zeus, à Hadès, à Asklépios, est un type barbu, de virilité mûre. Le dieu qu'Apollon appelle son père (*simulacrum patris*) n'est pas un *juvenis*.

qui, ne connaissant pas le Pont, restent perplexes ; puis l'Eumolpide Timothée, qu'il avait fait venir d'Éleusis pour instituer à Alexandrie une succursale des Mystères. Timothée s'informe et apprend l'existence à Sinope d'une statue de Zeus Hadès (*Jovis Ditis*) flanqué d'une figure de femme que la plupart appelaient Proserpine ». Il en conclut que c'est là le dieu cherché. Mais Ptolémée, versatile « comme sont les rois », oublie ce qui l'avait effrayé et ne cède qu'à un second avertissement, accompagné cette fois de menaces terribles. Il envoie donc au roi ou dynaste de Sinope, Scydrothémis[1], des ambassadeurs qui passent par Delphes[2] et reçoivent d'Apollon le conseil « de rapporter la statue de son père et de laisser celle de sa sœur ». Plutarque, allégé de toute cette rhétorique, dit simplement que « Ptolémée vit en songe le colosse de Pluton qui était à Sinope », mais dont il ne soupçonnait pas l'existence, et que le dieu lui ordonna de transporter son image au plus vite à Alexandrie. Un voyageur du nom de Sosibios le tira d'embarras en lui apprenant que le colosse vu en songe existait réellement à Sinope. Sur ce, Ptolémée dépêche à Sinope deux hommes de confiance, Sotélès et Denys, avec mission de rapporter la statue et toute liberté sur le choix des moyens. Éprouvés par une tempête à laquelle ils ont miraculeusement échappé, grâce à un dauphin, les deux envoyés consultent l'oracle de Delphes. Apollon leur dit d'emporter la statue de Pluton, mais de laisser la statue de Koré, après en avoir pris une empreinte (ἀπομάξασθαι[3]).

1) D'après Krall (*op. cit.*, p. 28, 92), Scydrothémis répond au persan Skudratak'ma. Cf. Citratak'ma dans l'inscription de Behistan. Le personnage, inconnu d'ailleurs, pourrait n'être pas légendaire.

2) Dureau de la Malle, qui copie Dotteville, fait consulter *Pythicum Apollinem* à Délos (!). C'est le cas de répéter : *traduttore traditore*.

3) Plut. *Sollert. anim.*, 36. Il y a là une indication intéressant la technique de la statuaire, indication dont la valeur est mise en lumière par S. Reinach, *Le moulage des statues et le Sérapis de Bryaxis* (Rev. Archéol., XLI [1902], p. 5-21). L'initiative que veut bien m'attribuer mon aimable et scrupuleux confrère se réduit à avoir vaguement soupçonné que la statue de la déesse parèdre de Sérapis avait été non pas importée, mais copiée à Alexandrie d'après un moulage. Voy. ci-après, p. 28. Cette histoire du moulage a été relatée (ou in-

A Sinope donc, d'après Tacite, le roi Scydrothémis, alléché par les présents offerts, mais intimidé par les protestations du peuple, hésite trois ans durant, en dépit des surenchères ; si bien que le dieu lui apparaît et le menace à son tour des pires châtiments. Le peuple résistant encore, des fléaux se déchaînent ; mais la statue met fin au débat en allant se placer d'elle-même à bord de la flotte égyptienne, qui, trois jours après, entrait dans le port d'Alexandrie. Plutarque n'est pas si prodigue de miracles : il pense que, las d'attendre, Sotélès et Denys finirent par enlever subrepticement le colosse, « non sans le concours d'une providence divine », c'est-à-dire, en langage plus moderne, avec la connivence du roi que connaît Tacite. D'après Plutarque aussi, c'est en examinant la statue que « Timothée l'exégète et Manéthon le Sébennyte » établissent leur diagnostic. Ils reconnaissent, d'après son Cerbère et son dragon[1], que c'est une statue de Pluton, et « ils persuadent à Ptolémée qu'elle ne peut représenter un autre dieu que Sarapis[2]. Ce n'est pas, en effet, sous ce nom qu'il était venu ; mais c'est une fois arrivé à Alexandrie qu'il reçut le nom de Sarapis, qui est celui de Pluton chez les Égyptiens ». Tacite fait plus de concessions encore à la tradition égyptienne : suivant lui, le nouveau temple fut édifié à Rhakotis, sur l'emplacement d'un « sanctuaire anciennement consacré à Sérapis et Isis ».

Les lignes essentielles de ce petit roman se retrouvent dans le canevas esquissé par Eustathe, probablement d'après Estienne de Byzance[3]. La dose de merveilleux y est encore augmentée, car on n'a plus besoin d'enquête préalable. Le

ventée) pour expliquer pourquoi l'Isis associée à Sérapis ne ressemblait pas tout à fait soit à la Perséphone ou Koré de Hadès, soit à Hygie.

1) Le Cerbère tricéphale (chien, lion, loup) avec le serpent enroulé autour du corps (cf. Macrob., *Sat.*, I, 20, 13-14) accompagne ordinairement le Sérapis assis (Michaelis, *op. cit.*, p. 292).

2) Plutarque (*De Isid. et Osir.*, 27) cite l'opinion conforme d'Héraclide de Pont et Archémachos d'Eubée, contemporains des premiers Ptolémées.

3) Cf. ci-dessus, p. 12, 2.

génie qui apparaît à Ptolémée lui ordonne d'aller le chercher avec un navire. Le navire prend le large, à l'aventure, et aborde en Phocide, d'où l'oracle d'Apollon l'adresse à Sinope.

Plutarque et Tacite s'accordant sur le fond, on a pensé qu'ils ont dû puiser à une source commune, et que cette source pouvait être Manéthon lui-même, l'homme le mieux placé pour connaître l'agencement du drame où il avait joué un rôle[1]. On a cru tenir le rapport officiel, fixant la vérité légale. Comme, d'autre part, les *Éphémérides* d'Alexandre étaient aussi un document officiel, le problème à résoudre était de concilier ces deux traditions et d'établir une série de rapports plausibles entre Babylone, Sinope et Alexandrie. Le système le plus simple — débarrassé d'une importation préhistorique de l'Osiris-Apis memphite à Babylone — consiste à considérer Sérapis comme un Baal sémitique, importé de Babylone à Sinope, et de là, sous une forme déjà hellénisée, à Alexandrie. C'est le système ébauché par Plew, achevé par Krall, et dont voici l'analyse sommaire.

Le dieu consulté à Babylone par les amis d'Alexandre doit être un dieu chaldéen dont le nom ou le surnom avait quelque ressemblance avec le nom de Sérapis, par exemple, Bel-*Zirpou*[2], à qui Nebucadnezar avait élevé un temple dans la ville de Baz. Le culte de ce dieu a dû se répandre dans les possessions de l'empire assyro-chaldéen; et c'est ainsi qu'il a été importé à Sinope. On ne conteste plus guère, depuis Movers[3], que la colonie de Sinope, fondée au VIIIe siècle par

1) Krall (*op. cit.*, p. 9) est convaincu que l'*antistes Aegyptiorum* de Tacite (Tacite dit plus vaguement encore : *Aegyptiorum antistites sic memorant*) est bien Manéthon. Plutarque n'indique pas ici (c. 28) d'auteur responsable.

2) Rawlinson, *Herodotus*, I, p. 526. Autres étymologies alléguées depuis en faveur du système : Ilou ou Bel *Sharrapou* ou *Zarbou* (Fr. Delitzsch, cité par Wilcken in *Philologus*, LIII [1894], p. 119, 1) ; Ea, surnommé *Sar-Apsi* ou « roi de l'Océan » (C. F. Lehmann in *Zeitschr. f. Assyriol.*, XII [1897], p. 112).

3) Movers, *Phönizier* (I. Bonn, 1841 ; II. Berlin, 1849-1850. Cf. Th. Streuber, *Sinope*. Basel, 1855). Movers supposait une divinité éponyme de Sinope (Abd-sanab = Sanape), Sanapis, dont le rhotacisme aurait fait Sarapis. C'est à

les Milésiens, ait été superposée à un établissement antérieur, fondé par les Assyro-Chaldéens. C'est donc le Baal oriental qui s'est transformé à Sinope en Hadès ou Zeus-Hadès[1]. Ptolémée Soter, conseillé par Manéthon, étant en quête d'une divinité assimilable à l'Asar-hapi de Memphis, eut l'idée de s'adresser à Sinope. En ce qui concerne Sinope, il avait pu être renseigné par sa fille Arsinoé, femme de Lysimaque. Celle-ci tenait de son époux une principauté qui avait pour centre Héraclée du Pont et touchait aux limites du territoire de Sinope. Son ambition menaçait même l'indépendance de Sinope, et les Sinopiens avaient des raisons d'être complaisants pour Ptolémée, lorsque celui-ci leur demanda de lui céder leur statue. Cette explication, valable pour Ptolémée Soter, ne l'est pas moins pour Philadelphe, au temps où Arsinoé était devenue reine d'Égypte. En résumé, d'après ce système, le Sérapis alexandrin est un dieu asiatique, qui se trouvait déjà mêlé à l'histoire de l'œkiste de la cité et venait de Babylone, par un détour, rejoindre Alexan-

Sinope (Sanape ou Sanope) que les Babyloniens, d'une part, les Alexandrins, de l'autre (cf. Canope), ont emprunté leur culte. Movers opère à la façon des géomètres. Il pose une pointe du compas sur Sinope et fait passer la circonférence par Babylone et Alexandrie. Streuber dérive Sinope de Sin, le dieu lunaire chaldéen, et fait de Sérapis un Baal de la localité. Il rappelle que les *ἀπαρχαί* hyperboréennes destinées à l'Apollon de Délos passaient par Sinope (Paus., I, 31, 2). L'origine assyro-chaldéenne de Sinope est fort contestable : les prétendus Assyriens étaient des Λευκόσυροι (*FHG.*, II, p. 348), c'est-à-dire des Cappadociens. Abd-sanab sur les monnaies de Sinope est une fausse lecture pour Abrocomas (E. Babelon, *Les Perses Achéménides* [Paris, 1893], p. LXXX).

1) *Sinopen, nec procul templum vetere inter accolas fama Jovis Ditis* (Tac. *Hist.*, IV, 83). Ζεὺς Σινωπίτης (Eustath. *loc. cit.*). On ne connaît ce Zeus-Hadès de Sinope que par la légende alexandrine, de sorte que son existence même peut être révoquée en doute. Krall gâte sa démonstration en y faisant entrer une prétendue consultation de Sérapis *a Nicocreonte Cypriorum rege* (Macr. *Sat.* I, 20, 16-17). Le texte de Macrobe est un anachronisme manifeste, et l'oracle qu'il rapporte une fabrication de basse époque. Krall en conclut que le Sérapis chaldéen avait été importé à Cypre avant 310, avant qu'il n'entrât à Alexandrie. Il me semble que, si Ptolémée avait eu sous la main à Cypre un Sérapis, il n'aurait pas eu besoin de l'aller chercher à Sinope, et, en tout cas, la légende ne le représenterait pas comme ignorant totalement la personnalité du dieu qui lui apparaît en songe.

dre à Alexandrie, vers la fin du règne de Ptolémée Soter. Philadelphe aurait réparé par des présents la violence faite aux Sinopiens et obtenu d'eux une cession régulière, qui fit du dieu transplanté un dieu alexandrin. Quant à la tradition, représentée par le témoignage unique d'Isidore, qui faisait venir la statue de Sérapis de Séleucie sur l'Oronte, au temps de Ptolémée III Évergète, elle peut n'être qu'une induction tirée du fait que ce roi fut à un certain moment maître de la Syrie et qu'il passait pour avoir rapporté de l'Orient les dieux nationaux emportés jadis par les conquérants de l'Égypte. Ce témoignage isolé se trouve ainsi expliqué et écarté du même coup[1].

Le système est habilement agencé : il est même difficile de faire mieux pour combiner les textes et intercaler Sinope entre Babylone et Alexandrie. Mais le postulat sur lequel il repose, l'origine chaldéenne de Sérapis, ou plutôt, l'importation d'une divinité sémitique en Égypte par un Ptolémée, est de ceux que l'on ne peut accepter qu'à défaut de toute autre explication. D'après ce qui a été dit plus haut, la tâche de Ptolémée était de trouver un culte égyptien, déjà accepté par les Égyptiens, et susceptible de prendre une forme grecque. On peut et on doit considérer comme un fait acquis, implicitement reconnu même par les tenants de l'origine hellénique[2], que le culte de Sérapis est celui de l'Osiris memphite, emprunté à Memphis, implanté artificiellement à Alexandrie et adapté aux habitudes grecques par une transaction voulue entre deux théologies, celles-ci représentées par Manéthon et Timothée.

1) Krall (p. 22) pense que Ptolémée III a pu, en effet, rapporter « une image quelconque du Sarapis égyptien », probablement celle dont parlent Athénodore et, suivant la même veine d'hypothèses (ci-dessus, p. 13, 1), Apion.

2) Cf., ci-dessus, les témoignages de Nymphodore, Athénodore, Tacite, Plutarque, et les débris de traditions échoués dans Suidas (s. v. Σάραπις). Sérapis est le Nil (c'est-à-dire Apis) ou le tombeau d'Apis (σορὸς Ἄπιδος), d'un Apis dont les évhéméristes avaient fait un roi memphite, bienfaiteur des Alexandrins. Enfin, Pausanias affirme nettement l'antériorité du Sérapéum de Memphis, ἐπιφανέστατον μὲν Ἀλεξανδρεῦσιν, ἀρχαιότατον δὲ ἐν Μέμφει (I, 18, 4).

Pour éliminer l'étape de Babylone, donnée comme initiale, point n'est besoin de récuser le témoignage des *Éphémérides*. Il suffit de s'en tenir à l'explication donnée par Krall. Il y avait à Babylone une divinité dont le nom ressemblait à celui de Sérapis, et qui, une fois la renommée de Sérapis comme dieu médecin dûment établie, — ce qui était le cas au temps de Plutarque et d'Arrien, — a été confondue avec lui. Aucune autre conclusion ne s'impose : cette fausse piste ne mène pas plus loin. Intercaler Sinope entre Babylone et Alexandrie était déjà un singulier détour ; entre Memphis et Alexandrie, cela devient inintelligible [1]. On a cherché, et avec succès, cette mystérieuse Sinope du côté de Memphis. Le Pseudo-Callisthène raconte comment les Égyptiens furent renseignés sur le sort de Nectanébo fugitif par ὁ ἐν ἀδύτῳ τοῦ Σεραπείου θεός, auquel les avait adressés Héphæstos (Phtah), en les envoyant πρὸς τὸ ἀόρατον [ἄδυτον] τοῦ Σινωπίου. Un texte de Denys le Périégète, décrivant « la ville macédonienne, où s'élève le palais du grand Zeus Sinopite » fournit l'occasion à son commentateur de relater les opinions émises à propos de cette épithète. En tête figure celle-ci : « Zeus Sinopite ou Memphite : car Sinopion est une colline de Memphis [2] ». Ce rapprochement bizarre avait attiré l'attention de Jablonski et de Guigniaut. Le premier y voyait une explication possible [3] ; l'autre « une conjecture assurément fort plausible et séduisante pour la critique », une « révélation soudaine, qui mettant en lumière un fait inconnu, nous montre dans un mot, dans le nom de *Sinopion* ou *Sinopienne*, donné sans doute en égyptien à la montagne des sables près de laquelle s'élevait le temple de Sérapis, le vrai secret de la légende

1) Je trouve plus ingénieuse que plausible la conjecture de S. Reinach op. cit., p. 19), qui, tout en acceptant l'assimilation *Sen-hapi* = Sinope, a recours à la Sinope du Pont pour expliquer l'intervention de Sésostris (cf. Herod., II, 102-102) dans la version d'Athénodore. Athénodore, qui parle de Sésostris, ne dit mot de Sinope, et la tradition qui vise Sinope exclut Sésostris.

2) Σινωπίτης δὲ Ζεὺς ἢ ὁ Μεμφίτης· Σινώπιον γὰρ ὄρος Μέμφιδος (texte d'Estienne de Byzance, visé plus haut, p. 12, 2 et 17, 3).

3) Jablonski, op. cit., I, p. 233-234.

suggérée à la vanité grecque par le rapport fortuit de ce nom avec celui de la ville de Sinope [1] ». L'argument étymologique que soupçonnait Guigniaut a été apporté par Brugsch [2]. Le nom de Σινώπιον, donné à la colline qui portait le Sérapéum de Memphis, paraît bien être une déformation de *Se-n-Hapi*, la « demeure de Hapi ». Dès lors, il y a place pour deux hypothèses. Ou bien, l'histoire de l'importation par Sinope est une pure légende, bâtie après coup sur la similitude de noms ; ou bien cette similitude a servi de prétexte à Ptolémée pour s'adresser à Sinope. On voit bien que Guigniaut préférerait la première hypothèse ; mais l'autorité de Plutarque, de Tacite, de Clément d'Alexandrie et autres [3], le décide à proposer la seconde.

Celle-ci a contre elle le silence, et plus que le silence, des auteurs antérieurs à Plutarque. On a vu qu'Athénodore n'y fait aucune allusion et qu'il expose un système contraire. Strabon ne la connaît pas davantage : il parle assez longuement de Sinope et de l'oracle d'Autolycos, d'une part, du Sérapis alexandrin et de l'oracle sérapique de Canope, d'autre part [4], sans soupçonner un lien quelconque entre ces deux thèmes du roman reproduit par Plutarque et Tacite. Son contemporain Isidore de Charax, qui faisait venir la statue de Séleucie, ne paraît pas non plus avoir eu à choisir entre Séleucie et Sinope. Ce silence est bien extraordinaire, si le récit concernant Sinope avait Manéthon pour auteur et pour garant. Il y a donc bien des chances pour que ce récit ait séduit Plutarque et Tacite par sa nouveauté même [5], comme étant le dernier mot de la critique historique sur une question controversée. Or, nous rencontrons précisément, entre

1) Guigniaut, *op. cit.*, p. 535-539.

2) H. Brugsch, *Géogr. Inschriften*. I. *Das alte Aegypten* (Leipzig, 1857), p. 240.

3) Cf. Origen. *C. Cels.*, V, 38. Theophil. Antioch., *Ad Autolyc.*, I, 9; Cyrill. Alex. *In Julian.*, I, p. 13.

4) Strab., XII, p. 545-546 ; XVII, p. 795, 801, 803, 807.

5) Tacite est bien aise de faire savoir qu'il est le premier à traiter le sujet en latin : *Origo dei nondum nostris auctoribus celebrata*. On peut dire sans irrévérence que le sens critique n'est pas sa qualité maîtresse.

le temps de Strabon et celui de Plutarque, un charlatan d'érudition que Tibère appelait ironiquement la « cymbale du monde [1] », le grammairien Apion d'Alexandrie ; et nous savons que ce personnage, qui avait des solutions originales pour tous les problèmes, avait écrit cinq livres d'Αἰγυπτιακά. Il y a fort à parier que nous tenons là l'auteur du petit roman qui a fait depuis une si belle fortune. Le Σινώπιον ὄρος de Memphis a pu fournir à ce fabricant d'inédit le point de départ de sa découverte. Le reste, le songe, la consultation de l'oracle, le trajet miraculeux, étaient des recettes d'usage banal. Le merveilleux convenait au goût de l'époque, et il n'était nulle part mieux à sa place que dans une négociation où le dieu faisait lui-même ses propres affaires. Apion n'avait pas à redouter de démentis venant de Sinope, car il eût été difficile de prouver que le Zeus-Hadès qui n'était plus à Sinope n'y avait jamais été [2], et il était assuré d'avoir du succès à Alexandrie, les Alexandrins devant être flattés de penser que leur dieu, émigré volontaire [3], avait préféré leur société à toute autre [4]. On comprend que, en présence de plusieurs on-dit, Plutarque et Tacite aient opté pour la ver-

1) Plin. *H. Nat. Praef.* 35. *Apion grammaticus, qui sub C. Caesare tota circulatus est Graecia* (Senec. *Epist.* LXXXVIII, 34) : ὀχλαγωγὸς πονηρός (Joseph. *C. Apion.* II, 12). Sur les Αἰγυπτιακά d'Apion comme source de Plutarque, cf. M. Wellmann in *Hermes*, XXXI (1896), p. 250 sqq. Fragments dans *FHG.*, III, p. 506-516. Ce sont des contes bleus, qui témoignent de l'aplomb du personnage.

2) Diogène le cynique étant de Sinope, on supposa qu'il connaissait déjà Sérapis ; de là son mot aux Athéniens : καὶ Σάραπιν ποιήσω (Diog. L., VI, 63). C'est un rapport imaginé après coup, peut-être par Apion.

3) Σάραπιν τὸν ἀπὸ Σινώπης φυγάδα (Theophil., *loc. cit.*).

4) Ces histoires de dieux qui demandent à changer de résidence ou qui, déplacés contre leur gré, exigent leur réintégration, se multiplient par la suite. C'était un thème employé par les sophistes pour chatouiller l'amour-propre des villes choisies par ces dieux. C'est ainsi qu'au dire de Libanius (*Orat.* XI, Ἀντιοχικός, p. 306-7 Reiske), l'Artémis d'Antioche, emportée par Ptolémée (Évergète), se fit réintégrer à coup de miracles, comme fit plus tard le Zeus Kasios, emporté par les Romains. Les dieux cypriotes, désireux d'émigrer à Antioche, vont jusqu'à collaborer à une supercherie. Ils laissent à leur place des copies miraculeusement ressemblantes. Et toujours le songe et le miracle pour manifester la volonté des dieux.

sion toute neuve du savant alexandrin. Nous pouvons donc nous arrêter à la solution entrevue par Jablonski et Guigniaut, adoptée sans réserve par Letronne [1], reprise depuis par Lumbroso [2], à savoir que l'origine sinopienne du Sérapis alexandrin est un conte étymologique, fondé uniquement sur le rapprochement *Sen-hapi* = Sinope. Elle n'a été réfutée ni par la fin de non-recevoir que lui oppose Plew [3], ni par le dédain de Krall, qui n'a même pas jugé à propos de la mentionner.

Toutes les légendes écartées, reste le fait matériel, l'existence à Alexandrie d'une statue que la majorité des témoignages s'accordent à dire importée du dehors. Il n'y a aucune raison de contester la thèse de l'importation. Un culte nouveau ne se fonde pas sans une certaine dose de miracles. Il y faut du mystère, et, pour produire la somme de merveilleux qui s'amasse spontanément sur les choses antiques, la distance pouvait seule remplacer le temps. *Major e longinquo reverentia*. Le nom de Bryaxis, jeté dans le débat par Athénodore, montre qu'une tradition, dont Athénodore cherchait à se débarrasser en la défigurant, attribuait la statue au contemporain de Scopas. C'est une indication à retenir, encore qu'elle ne puisse servir à élucider la question du lieu d'origine, car le sculpteur a pu travailler en divers lieux, et même, en lui supposant une vie assez longue, à Alexandrie.

A la question : d'où venait la statue grecque de Sérapis ? il n'y a qu'une réponse acceptable *a priori*. Elle a été importée d'une ville grecque possédant un culte analogue à celui de Sérapis. Préciser davantage est impossible. Cette face du problème ne comporte que des solutions hypothétiques, et l'on pourrait dire que rien ne répond mieux aux intentions des fondateurs du culte alexandrin. Si l'on renonce, pour les

1) Letronne (*Rech. sur les fr. d'Héron d'Alex*. 1851, p. 210, 3) appelle la version de Tacite « un conte absurde », né du quiproquo Sinopion = Sinope.

2) Lumbroso, *Ricerche alessandrine* (op. cit. ; cf. *supra*, p. 11, 1).

3) Plew, *Ueber d. Urspr. d. S.* (cf. *supra*, p. 11, 1) récuse purement et simplement l'assertion d'Eustathe, et insiste sur l'autorité des *Ephémérides*.

raisons que nous avons dites, à chercher du côté de Sinope, les textes n'indiquent qu'une autre voie, celle qui commence ou qui passe à Séleucie sur l'Oronte. D'après Isidore, les habitants de Séleucie, « nourris par Ptolémée durant une famine », lui auraient cédé leur statue. Ce motif déterminant a été introduit aussi dans le roman de Sinope par des gens qui trouvaient sans doute trop forte la dose de merveilleux contenue dans les récits de Plutarque et de Tacite. Mais cette retouche en entraînait une autre : c'est sous Philadelphe seulement que le roi d'Égypte eut intérêt, au cours des « guerres de Syrie », à rechercher l'amitié des villes du Pont[1]. C'est donc à Philadelphe que les Sinopiens avaient envoyé leur statue en guise de remerciement (χαριστήριον)[2]. Quant aux Séleuciens, Tacite dit expressément que l'on rapportait le fait au règne de Ptolémée III Évergète, qui est, en effet, le seul Lagide ayant pu jouer en Syrie le rôle de maître ou de bienfaiteur. Toutes ces combinaisons laissent le critique perplexe. Le motif allégué est suspect d'exagération, car, à moins de blocus complet, la famine ne s'attaque guère aux ports de mer[3]; mais c'est un détail accessoire et négligeable. La date représentée par le roi importateur mérite plus d'attention[4].

Nous ne savons à peu près rien sur la date de la construction du Sérapéum alexandrin. En fait de travaux publics, Ptolémée Soter a dû pourvoir d'abord au nécessaire. Il a pu projeter et même commencer la construction du Sérapéum ; mais il est probable que le temple n'a été dédié que sous Philadelphe. C'est alors seulement que, la maison étant prête, son hôte divin put venir l'habiter. Ainsi, il y a une part de vérité dans la tradition qui attribue l'institution du culte

1) Philadelphe (vers 259) fait don aux Héracléotes de 500 artabes de blé (Memnon, 25 = *FHG.*, III, p. 538) ; de blé, argent et armes aux Byzantins (Dion. Byz. fr. 41).

2) Clem. Alex., *loc. cit.*

3) C'est cependant Rhodes que Cicéron (*De Off.*, II, 12) représente comme souffrant *inopia et fame*, en attendant les blés d'Alexandrie.

4) Les chronographes datent l'importation de Ol. 125, 3 = 278 a. Chr. (Euseb. Arm.) ; de Ol. 123, 1 = 288 (Hieronym.) ; de Ol. 124, 1 = 284 (Cyrill. Alex.)

sérapique à Ptolémée Soter et dans celle qui rapporte au règne de Philadelphe l'importation de la statue. La distinction que ne font jamais nos textes, entre la religion et la statue de Sérapis, est ici nécessaire. Ptolémée Soter a fort bien pu élaborer le projet raisonné dont nous avons cru pouvoir lui attribuer l'initiative, décider l'importation et l'adaptation du culte memphite, et remettre à plus tard l'inauguration du symbole plastique qui donnerait un corps grec à cette âme égyptienne. C'est sous le règne de Philadelphe que le protectorat égyptien s'est étendu, aux dépens des Séleucides, sur une grande partie du littoral de l'Asie-Mineure. Que l'on suppose ce roi à la recherche de la statue qui devait entrer dans le temple tout neuf, le jour de la dédicace, apparaissant au peuple émerveillé comme un hôte venu à point nommé de régions inconnues, par un effet de sa volonté et pour ainsi dire de son propre mouvement. Il ne lui fut pas difficile, une fois son choix fixé, de réaliser son dessein. Son opulence était proverbiale, et il savait en user. Le marché n'étant pas, en somme, des plus honorables pour les vendeurs, ceux-ci avaient autant d'intérêt que l'acheteur à ne pas l'ébruiter. Que la statue ait été achetée aux Séleuciens, c'est tout à fait improbable. Séleucie était une ville toute neuve, plus neuve même qu'Alexandrie, et une petite ville : ce n'est pas elle évidemment qui avait commandé un « colosse » à un sculpteur quelconque. Admettons que ce sculpteur ait été Bryaxis[1]. Pline ne semble pas se douter que Bryaxis fût l'auteur du Sérapis alexandrin, dont, au surplus, il ne s'occupe pas. Il ne connaît d'autre Sérapis qu'une fabuleuse statue en émeraude de neuf coudées de haut, placée dans le légendaire Labyrinthe, et la statue de Memnon à Thèbes[2]. Mais il attribue à Bryaxis[3] cinq colosses de dieux commandés par les Rhodiens et un Asklépios de bronze, probablement distinct du groupe

1) C'était évidemment l'opinion commune au temps d'Athénodore, et aucune objection sérieuse n'est venue l'infirmer depuis.
2) Plin., XXXVI, 58.
3) Plin., XXXIV, 42 et 73.

d'Asklépios et Hygie, œuvre du même Bryaxis, que Pausanias a vu à Mégare [1]. On sait, d'autre part, à quel point l'Asklépios assis, trônant le sceptre à la main, le dragon à ses pieds et le chien à son côté, tel que le représentait à Épidaure la statue chryséléphantine de Thrasymède [2], ressemblait au Zeus Olympien, et combien fut étroite, au point de vue religieux comme au point de vue plastique, l'affinité de Sérapis et d'Asklépios. Même affinité, au double point de vue, et plus étroite encore, si possible, entre le type de Sérapis et celui de Hadès. Le culte d'Asklépios avait un centre renommé à Cos, le pays natal de Philadelphe, une île qui était pour ainsi dire à la discrétion des premiers Lagides. Le culte de Hadès n'était nulle part plus répandu qu'en Asie-Mineure, où des oracles oniromantiques s'étaient installés à l'ouverture des soupiraux d'enfer (Χαρώνια-Πλουτώνια), surtout dans la vallée du Méandre, à Acharaca, Limon, Hiérapolis, Magnésie, Myonte, etc. On rencontre encore des traces du culte de Hadès à Aphrodisias, à Cnide, à Érythræ [3]. Tous ces cultes sont disséminés sur les côtes de Carie et d'Ionie, celles-ci en relations perpétuelles avec l'Égypte.

On a là un champ largement et légitimement ouvert aux conjectures. Que Bryaxis ait destiné à Cos un Asklépios digne de rivaliser sur celui de Thrasymède, ou un Hadès à quelque Plutonium asiatique, la statue a pu être acquise et transportée à Alexandrie sous un nom nouveau [4]. Il y a au moins deux raisons pour préférer l'hypothèse d'un Asklépios. La première, c'est que nous ne connaissons pas l'âge des

1) Pausan., I, 40, 6.

2) Pausan., II, 27, 2. Cf. Thraemer, art. *Asklepios* in Roschers *Lexicon*, I, p. 615-641, et *R.-E.* de Pauly-Wissowa, II, p. 1642-1697. M. Collignon, *Hist. de la sculpture grecque*, II, p. 185-186.

3) Cf. Strab., XII, p. 579; XIV, p. 636, 649. A. Bouché-Leclercq, *Hist. de la Divin.*, II, p. 373-376. Chr. Scherer, art. *Hades* in Roschers *Lexicon*, I, p. 1778-1811. Les statues d'Hadès trônant (*ibid.*, p. 1803-1806).

4) Si l'on veut concilier le plus de textes possible, on peut imaginer que la statue, d'où qu'elle vint, fut embarquée à Séleucie, soit pour cacher sa véritable origine, soit pour diminuer les chances de naufrage en abrégeant la traversée.

cultes plutoniens en Asie, tandis que le culte d'Asklépios à Cos est certainement de beaucoup antérieur au siècle d'Alexandre. La seconde, c'est l'histoire du moulage soi-disant fait à Sinope. Ce détail caractéristique n'aurait pas été inventé, même par un Apion, si l'on n'avait su que le Sérapis et l'Isis n'étaient pas de la même main. Il est probable que, si l'achat avait porté sur un groupe, Hadès et Koré, ou Asklépios et Hygie, on n'aurait pas disjoint les parèdres. Étant donné, au contraire, un Asklépios isolé, comme celui dont parle Pline, il fallut lui adjoindre, comme parèdre, à Alexandrie même, une Isis [1], qui fut calquée sur le type de Koré. A trois siècles de distance, alors que ces faits, enveloppés dès l'origine dans une ombre voulue, n'avaient plus laissé que de vagues réminiscences délayées dans toute espèce de légendes, Apion les coordonna à sa façon. Il en fit le roman dont la donnée principale lui fut suggérée, à lui « grammairien », par une étymologie, celle du Σινώπιον ὄρος dérivé de Sinope.

En résumé, de ce nid d'hypothèses, je crois avoir mis au premier plan les plus plausibles ; mais le mystère continue à planer sur les origines, sinon du culte, du moins du type plastique intronisé à Alexandrie et sur la date de son entrée triomphale.

Le succès de ces pieuses machinations est attesté par l'expansion du culte alexandrin [2]. Sérapis, associé à Isis, donna de sa puissance les preuves que réclame la logique populaire : il fit des miracles, et des miracles utiles. Ses temples devinrent des oracles médicaux, où les cures se multiplièrent. Il sut trouver, dès le début, des clients illustres, qui vantèrent sa gloire et sa bonté. On rapporte que Démétrios de

1) Sérapis πολιοῦχος θεὸς ἅμα τῇ παρέδρῳ κόρῃ καὶ τῇ βασιλίδι τῆς Αἰγύπτου πάσης Ἴσιδι (Julian. *Epist.*, 51).

2) Sur le sujet, voy. G. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte*. Paris, 1883. W. Drexler. *Der Isis und Sarapiscultus in Kleinasien* (Num. Zeitschr., XXI [1889], p. 1-234). *Der Kultus der ägyptischen Mythologie in den Donauländern* (in *Myth. Beiträge*. Wien, 1890). On remarquera que les plus anciennes monnaies de Sinope à l'effigie de Sérapis datent du règne d'Hadrien (Drexler, p. 5).

Phalère, devenu aveugle, recouvra la vue par la grâce de Sérapis et composa en l'honneur du dieu des péans, qui, ajoute Diogène Laërce, « se chantent encore »[1]. Les poètes de la cour durent approvisionner d'hymnes liturgiques le cérémonial du nouveau culte, et lui composer un « office » digne de la beauté que le dieu devait au ciseau du sculpteur.

Ce n'est pas ici le lieu de rechercher si le Sérapis hellénisé fut aussi bien accueilli dans la vieille Égypte. Macrobe assure que le culte « à la mode des Alexandrins » fut imposé aux Égyptiens « par la tyrannie des Ptolémées[2] », et il se pourrait qu'il y ait eu des résistances de la part du clergé indigène, protestant contre l'intrusion d'une religion faite pour les Alexandrins. L'assertion de Macrobe, fondée sur la prétendue horreur des Égyptiens pour les sacrifices sanglants, est dépourvue d'autorité. Il est cependant probable que les prêtres de Memphis ne virent pas sans dépit un Sérapéum grec s'accoler à leur antique *Se-n-hapi*[3], et les quarante-deux temples élevés sur sol égyptien à Sérapis[4] firent un peu oublier les anciens dieux. Mais ce fut l'œuvre des siècles suivants. Au temps des premiers Ptolémées, il n'était pas question de propagande. Le but immédiatement visé paraît avoir été atteint. A Alexandrie, Hellènes et Égyptiens purent vénérer la même divinité poliade, dont la personnalité s'accommodait de toutes les théologies. Les esprits de sens rassis ont peine à suivre le travail d'assimilation qui permit à chaque peuple, et pour ainsi dire, à chaque individu, de reconnaître son idéal divin ou son dieu préféré dans Sérapis. Le dieu alexandrin, Osiris pour les Égyptiens, fut à volonté Zeus, Pluton, Dionysos, Asklépios pour les Grecs[5], Baal, Mên, etc.

1) Diog. Laert., V, 76.
2) Macrob. *Sat.* I, 7, 14-15.
3) L'institution des reclus (κάτοχοι) du Sérapéum de Memphis, considérés comme précurseurs des anachorètes chrétiens, a soulevé dans ces derniers temps des discussions intéressantes. Cf. A. Bouché-Leclercq, *Les reclus du Sérapéum de Memphis* (Mélanges Perrot. Paris, 1902).
4) Aristid. *In Serap.*, I, p. 96 Dind.
5) Cf. Diod. I, 25. Plut. *De Isid. et Osir.*, 27-29, 61. Ach. Tat., 5, 2.

pour les Asiatiques, et finalement Panthée. Les évhéméristes découvrirent que Sérapis était le roi argien Apis mis au tombeau[1]. Sérapis n'était plus seulement hellénisé, mais Hellène. Les Juifs eux-mêmes et les chrétiens se décidèrent sur le tard à l'incorporer à leurs traditions par le procédé évhémériste. Sérapis devint le descendant de Sarah (Σάῤῥας παῖς), c'est-à-dire Joseph, qui sous les Pharaons, avait été préposé aux subsistances, comme l'indiquait le boisseau placé sur sa tête[2]. Cette vogue vint avec le temps. Nul ne pouvait prévoir, à l'origine, l'incroyable vitalité de ce culte syncrétique, qui, créé pour satisfaire aux besoins religieux d'une cité, envahit plus tard le monde gréco-romain et prit rang, avant le christianisme, parmi les religions cosmopolites.

A. Bouché-Leclercq.

1) Ἆπις τε ὁ Ἄργους βασιλεὺς Μέμφιν οἰκίζει κτλ. (Clem. Alex., *Strom.*, I, p. 139 Sylb. Euseb. *Praep. Ev.*, X, p. 293 = *FHG.*, IV, p. 327); καὶ νομισθεὶς θεὸς ἐκλήθη Σάραπις (Apollod., II, 1, 1, 4). Cf. Isid. *Etym.*, VIII, 85.

2) Tertull. *Ad nat.*, II, 8. Firmic. Mat. *De error. prof. relig.*, 13. Rufin. *H. Eccl.*, II, 23. Suidas, s. v. Σάραπις.

INTRODUCTION

A L'ÉTUDE DU GNOSTICISME

AU IIe ET AU IIIe SIÈCLE

(*Suite* [1])

M. Hilgenfeld n a pas réussi à faire prévaloir ses vues. Bien loin de partager son enthousiasme pour les hypothèses qu'il adopte, les critiques les plus compétents montrent un scepticisme croissant. M. Lipsius accentue le sien [2]. M. Harnack lui-même a perdu cette confiance un peu juvénile avec laquelle il affirmait qu'Irénée a utilisé le traité perdu de Justin Martyr [3].

Ce sentiment a trouvé son expression la plus complète dans une étude récente qui est la dernière qu'il soit nécessaire de mentionner [4]. L'auteur est à la fois très tranchant et très sceptique. D'une part, il pousse à l'extrême les conclusions négatives qui se dégageaient du débat engagé entre Lipsius et Harnack. D'autre part, il se montre aussi peu hésitant que M. Hilgenfeld. Comme lui, il simplifie toutes les questions par des procédés quelque peu sommaires.

Il ne sera pas sans intérêt de résumer les vues de M. Kunze d'autant plus que M. Harnack lui-même leur a fait un accueil plus empressé qu'on ne l'eût supposé de sa part [5].

1) Voir t. XLV, p. 299 à 319 (mai-juin 1902).

2) Voir les articles déjà mentionnés de Lipsius sur Irénée et Valentin dans *Dictionary of Christian Biography*.

3) M. Harnack écrit, en 1888, cette phrase, dans un article sur Valentin de l'*Encyclopédie Britannique* : Irénée a fait usage d'un traité de Ptolémée et *probablement* de celui de Justin ; voir la note ajoutée par Harnack.

4) J. Kunze, *De historiae gnosticismi fontibus quaestiones*, Leipzig, 1894.

5) *Theolog. Literaturz.*, année 1894, p. 340.

Notre auteur veut être fixé, tout d'abord, sur les sources dont Irénée se serait servi pour écrire son *Catalogue* ainsi que les chapitres XI et XII du premier livre de son grand ouvrage. Il croit pouvoir établir, par l'analyse critique de ces passages, qu'ici Irénée ne procède pas autrement qu'ailleurs ; il n'aperçoit dans les textes aucune indication soit de fond soit de forme qui permette de supposer que l'auteur de l'*Adversus haereses* copie un document quelconque au lieu de suivre sa manière habituelle et de rédiger librement son exposé d'après les renseignements qu'il possède. M. Kunze ne va pas jusqu'à nier que l'évêque de Lyon ait consulté des documents plus anciens. Il reconnait qu'il a eu entre les mains des écrits gnostiques. Il accorde même qu'il a pu s'inspirer de traités antignostiques plus anciens. Mais il ne veut, à aucun prix, qu'Irénée ait intercalé des fragments de ces traités dans le *Catalogue* ou dans les chapitres XI et XII du Ier livre. Il n'admet même pas qu'il ait émaillé son exposé de phrases empruntées à ses sources. Tout dans ces parties de son ouvrage, comme dans le reste, est de sa plume, on pourrait presque dire, de son cru.

Dès lors, la question du traité de Justin est tranchée. Il est parfaitement illusoire de tenter de l'exhumer du grand ouvrage d'Irénée. Ce qu'on tire du *Catalogue* n'a jamais existé. C'est un pur fantôme, dit notre critique. Il ne nous laisse même pas la ressource de croire qu'il se dissimule dans le *Catalogue* une source inconnue qui en fasse la trame. Ici comme partout Irénée est seul responsable de ce qu'il a écrit. Les éléments qu'il a pu emprunter à autrui font indissolublement corps avec la substance de son livre. Voilà qui est clair. MM. Lipsius et Harnack ont eu bien tort de torturer les textes pour y découvrir Justin ou tel héréséologue inconnu. Une analyse bien faite du *Catalogue* d'Irénée aurait dû suffire à les convaincre de l'inanité de l'entreprise !

En ce qui concerne Hippolyte, notre critique n'est pas moins catégorique. Assurément ses vues sur le traité perdu ne manquent ni de saveur ni d'originalité. Lipsius, Harnack,

Hilgenfeld s'accordaient à chercher les débris épars de ce traité dans Épiphane comme dans Philaster et Pseudo-Tertullien. M. Kunze modifie cette opinion dans ce sens qu'il exclut Épiphane des sources à utiliser pour restaurer le traité d'Hippolyte. Pseudo-Tertullien et Philaster sont les seules qu'il admette. D'après lui, tout ce qui chez Épiphane paraît provenir du traité perdu a été, en réalité, emprunté à Irénée. L'*Adversus haereses* a été la principale autorité d'Épiphane pour l'histoire de l'hérésie gnostique au IIe siècle. Réduit à ses véritables proportions, le trop fameux traité était peu de chose. Pseudo-Tertullien en donne une idée suffisante. M. Kunze en fait un opuscule si insignifiant qu'on se demande comment il a pu se substituer au traité plus ancien de Justin au point de lui être préféré. Comment surtout se fait-il que Philaster l'ait utilisé à l'exclusion presque complète, semble-t-il, du grand ouvrage d'Irénée ?

M. Kunze n'est pas radical à demi dans ses conclusions. Il est curieux de voir quelles ont été, d'après lui, les sources dont Hippolyte a fait usage pour son traité. Pour être au clair sur ce point, il suffirait d'expliquer les ressemblances si évidentes qui existent entre son traité et le *Catalogue* d'Irénée. D'après notre critique, l'explication est des plus simples. M. Harnack avait raison : Hippolyte est tributaire de l'*Adversus haereses*. Il n'a pas eu d'autre source à sa disposition. Des objections que soulève cette opinion, M. Kunze ne tient aucun compte. Ce qui avait empêché un esprit aussi impartial et averti que M. Lipsius de se rallier à l'hypothèse de M. Harnack n'est pas pour arrêter notre critique !

Quelle est sa conclusion? C'est qu'en dernière analyse, Irénée est notre seule autorité pour l'histoire première du gnosticisme. Les héréséologues postérieurs n'en ont pas eu d'autre qui vaille être mentionnée. Nous voilà ramenés à l'opinion traditionnelle. Irénée est rétabli dans son antique prestige. Ne cherchons pas à savoir quels sont les garants qu'il peut présenter de l'exactitude de ses affirmations. C'est peine perdue. A en croire M. Kunze, cette longue discussion

que nous avons retracée et qui a duré près de trente ans n'aboutit à rien. Son résultat est absolument négatif. On avouera que si notre auteur a raison, ce résultat ne laisse pas d'être fâcheux pour le prestige de la critique, surtout lorsque ce sont des maîtres comme Lipsius et Harnack qui se sont à ce point fourvoyés.

*
* *

Quoi qu'en pense un scepticisme superficiel, ces discussions longues et ardues n'ont pas été inutiles. A tout le moins, elles ont fait comprendre la nécessité d'appliquer aux documents du gnosticisme les méthodes de critique littéraire qui ont eu de si heureux résultats dans d'autres domaines.

L'une des sources les plus abondantes de documentation gnostique est cette « réfutation de toutes les hérésies » ou *Philosophumena* qu'on a longtemps attribuée à Origène. On sait l'émotion qui s'empara des patristiciens lorsqu'en 1851 Miller publia les livres IV à X de cet écrit, d'après un manuscrit trouvé au Mont Athos en 1842. On se jeta avec avidité sur le nouveau document. Il contenait une masse considérable de matière inédite. On y trouvait des systèmes entiers dont les héréséologues ecclésiastiques ne nous font même pas connaître l'existence. Ce qui donnait à son ouvrage une importance exceptionnelle, c'est que l'auteur, dans ses descriptions des systèmes dont il signalait l'existence pour la première fois, non seulement se servait de sources gnostiques mais en donnait de copieuses analyses et parfois les citait textuellement. On en arriva à considérer ces parties des *Philosophumena* comme la source la plus pure que nous possédions pour la connaissance de l'histoire première du gnosticisme. Pendant longtemps, l'écrit d'Hippolyte, encore que l'on contestât qu'il en fût l'auteur, jouit d'un crédit qui faisait pâlir celui des autres sources.

En 1885, ce prestige subit une forte atteinte. Le Dr Salmon, de l'Université de Dublin, publia, à cette date, un article sur les sources des *Philosophumena* qui attira immédiatement

l'attention du public compétent [1]. L'auteur y relevait entre les documents gnostiques dont Hippolyte a le monopole toute une série de concordances très frappantes d'idées, d'images et même d'expressions. Ces ressemblances sont telles qu'elles ne peuvent s'expliquer que par une étroite parenté des écrits eux-mêmes. La conclusion qui semble s'imposer, c'est que ceux-ci ont tous le même auteur. Quoi qu'il en soit, M. Salmon n'en doute pas. Cet auteur ne peut être, d'après lui, qu'un faussaire qui a surpris la bonne foi d'Hippolyte. C'était, sans doute, un gnostique repentant qui pour se faire agréer de l'évêque, lui apporta un livre secret de la secte qu'il abandonnait. Excellente aubaine pour Hippolyte qui, mis en goût par cette trouvaille, cherche partout à se procurer des livres secrets. Son prétendu converti s'empresse de satisfaire sa curiosité, d'exploiter sa crédulité. C'est ainsi qu'il lui passe successivement les écrits dont les *Philosophumena* nous donnent l'analyse. Il les aurait ou maquillés ou même composés lui-même. Ainsi les fameux documents d'Hippolyte seraient tous sortis de la même fabrique de faux.

On se demande si cette hypothèse aussi ingénieuse que hardie n'a pas été suggérée à son auteur par certaine retentissante mésaventure arrivée au D[r] Ginsburg, le savant compatriote de M. Salmon. Précisément en 1883, un Juif d'Orient du nom de Shapira offrait au British Museum des bandes de cuir qui contenaient des passages du Deutéronome en lettres identiques à celles de la stèle de Mésa. Le candide Ginsburg, chargé d'examiner ces mémorables documents, s'y laissa prendre. Le faussaire fut sur le point de recueillir les bénéfices de sa mystification lorsque d'autres savants, tout spécialement M. Clermont-Ganneau, percèrent à jour cette habile supercherie. Cet incident fit sensation en Angleterre. Quoi de plus naturel que M. Salmon se soit

1) G. Salmon, *The Cross-references in the Philosophumena*, dans *Hermathena*, V, 1885, p. 389 et suivantes.

représenté Hippolyte comme un Ginsburg du IIIe siècle[1]?

Quoi qu'il en soit, l'hypothèse du professeur de Dublin ne passa pas inaperçue. M. Harnack lui-même la relevait et, dans un compte rendu, déclarait que les observations sur lesquelles M. Salmon s'appuyait étaient suffisamment nombreuses et importantes pour que sa thèse fût prise en sérieuse considération[2].

Une vérification de cette ingénieuse hypothèse par l'étude minutieuse des textes s'imposait. M. H. Staehelin se chargea de la faire[3]. Il s'est acquitté de sa tâche avec une scrupuleuse conscience.

On ne semble pas avoir rendu pleinement justice à notre auteur. On aurait dû distinguer, dans son travail, les faits qu'il met en lumière des conclusions qu'il en tire. Quel que soit le jugement que l'on porte sur celles-ci, les faits observés et notés par M. Staehelin gardent toute leur importance. Il les a marqués avec tant de soin qu'ils peuvent être considérés comme établis et acquis. Il suffira de compléter les observations de l'auteur, encore qu'il ne laisse pas grand'chose à glaner après lui. Ses conclusions, d'autre part, restent sujettes à controverse. Il est naturel que tout le monde ne les admette pas. D'autres peut-être déduiront des faits mêmes, si bien mis en relief par M. Staehelin, des conclusions toutes différentes. L'impression que laissent précisément les conclusions de l'auteur, c'est qu'il abonde trop dans son propre sens. C'est le défaut ordinaire des monographies, d'autant plus malaisé à éviter qu'elles sont faites avec plus de conscience. Juste ou non, c'est l'impression qui se dégage de l'étude de Staehelin. Il n'est pas douteux qu'elle ait nui au succès des thèses qu'il soutient. Dès lors,

1) *Revue politique et littéraire* du 29 septembre 1883 : *Un prétendu manuscrit original de la Bible.*

2) *Theolog. Literaturz.*, année 1885, p. 506 ; Th. Zahn, *Geschichte des N. T. Kanons*, I, 1, p. 24, n° 2. L'auteur adopte entièrement la thèse de Salmon.

3) H. Staehelin, *Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Haeretiker*, 1890, dans *Texte u. Untersuchungen*, vol. VI.

une analyse sommaire de ce remarquable travail ne sera pas sans utilité.

Quels sont les documents que notre auteur soumet à sa critique? Ce sont dans les *Philosophumena*, les notices sur les Naassènes, les Pérates, les Sethiani, l'Arabe Monoïmus, le gnostique Justin, Simon le Magicien, Valentin, Basilide et les Docètes. Hippolyte a composé ces neuf notices à l'aide d'autant d'écrits gnostiques qu'il a pris pour des livres secrets. Ces notices équivalent presque à des documents originaux.

M. Staehelin compare entre eux les systèmes que ces écrits nous font connaître. Il relève d'abord les traits généraux qui leur sont communs. Ceux-ci sont nombreux et frappants. Il ressort de ce premier examen que, sur les neuf systèmes, il y en à quatre qui sont plus particulièrement apparentés. Ce sont les trois systèmes ophites et celui de l'Arabe Monoïmus. Ils ont évidemment une même origine. Ils ont un air de famille caractéristique. D'autre part, on ne peut les isoler des systèmes que l'auteur des *Philosophumena* attribue à Simon, à Basilide, à Justin, aux Docètes. S'ils en diffèrent plus qu'ils ne diffèrent entre eux, ils offrent, cependant, assez d'analogies avec ces systèmes pour qu'on leur suppose la même origine. Le système attribué à Valentin est le seul qui fasse exception. On pourrait le classer à part.

M. Staehelin ne veut pas s'en tenir à des observations générales. Il estime qu'elles sont insuffisantes pour asseoir une conclusion ferme. Il pousse jusque dans le détail le plus minutieux la comparaison qu'il a instituée. Elle lui procure une abondante moisson d'observations du plus vif intérêt. On est surpris du grand nombre de notions, d'images, d'expressions qui sont communes à tous ces écrits gnostiques des *Philosophumena*. C'est tout un fonds d'idées, de symboles, de phrases stéréotypées qu'on retrouve, tour à tour, dans chacun de ces documents. La comparaison des détails confirme et renforce l'impression d'ensemble. Tous ces systèmes sont de même souche. Les ressemblances sont trop nombreuses et trop caractéristiques pour qu'on puisse nier leur

commune origine. L'ingénieuse critique de M. Staehelin parvient même à faire la preuve qu'il y a dépendance littéraire directe au moins entre certains de ces écrits gnostiques. Dans sa notice sur Simon le Magicien, Hippolyte fait usage d'un écrit intitulé l'*Apophasis*. Or on en retrouve des phrases entières presque textuellement reproduites dans les notices sur les Naassènes, les Sethiani, Basilide. D'où il faut conclure ou que l'*Apophasis* a emprunté ces phrases aux écrits dont ces notices nous donnent le contenu ou que les auteurs de ces écrits les ont tirées de l'*Apophasis*. Voilà un fait qui met en pleine lumière la parenté littéraire que M. Staehelin croit apercevoir entre tous ces écrits gnostiques.

Notre critique étudie, dans un chapitre spécial, les citations des Saintes Écritures dont abondent nos documents. Il remarque que dans tous, les citations sont faites de la même manière, que certaines d'entre elles reviennent chez les différents auteurs et, fait bien digne d'attention, on constate, dans quelques-unes de ces citations de textes bibliques, des confusions et des erreurs qui sont communes à tous. Il semble qu'il faille conclure de ces indices, que c'est le même auteur qui a composé tous ces écrits.

Dans la deuxième partie de son travail, M. Staehelin recherche la date probable de nos documents. Comme ils ne contiennent aucune indication précise qui oblige de les placer à un moment plutôt qu'à tel autre, notre critique en est réduit à des conjectures fondées sur le caractère des écrits eux-mêmes. Il les interroge pour savoir l'âge apparent des doctrines qu'ils renferment. C'est ainsi que, pour déterminer la date de composition de nos documents, il est amené à les étudier en eux-mêmes, après les avoir comparés les uns aux autres. Cette deuxième partie est devenue, par la force des choses, une étude approfondie de nos écrits.

M. Staehelin estime que ces documents sont contemporains d'Hippolyte lui-même. Ils ne remontent guère au delà du début du IIIᵉ siècle. Ce serait une grave erreur de les prendre pour ce qu'ils se donnent ou ce qu'Hippolyte suppose

qu'ils sont. Ce ne sont, en aucune façon, des documents primitifs. Ils représentent une phase avancée du gnosticisme.

Quelles sont les raisons que notre critique découvre de son opinion? Il remarque, tout d'abord, que certaines des sectes, que les *Philosophumena* sont seuls à nous faire connaître, portent des noms que ne justifie plus leur doctrine. Ainsi dans le système des *Naassènes*, le serpent est tout à fait effacé. On ne comprend pas pourquoi la secte se nommait ainsi. C'est à peine si le patriarche Seth figure dans la doctrine que les *Philosophumena* attribuent aux *Sethiani*. Pour les *Pérates*, ce nom n'est guère qu'un jeu de mots. La doctrine n'a rien à voir avec la raison d'être du nom que porte la secte. Quelle autre conclusion tirer de ces faits si ce n'est que les systèmes des *Philosophumena* ont été élaborés à une époque déjà tardive? Le nom qui, au début, symbolisait le principe même de la secte et en marquait la raison d'être n'avait plus le même prestige; il était un peu vieilli; il ne répondait plus aux préoccupations dominantes des sectaires. Aussi bien ne donne-t-on au personnage ou à l'idée que représente ce nom qu'une place secondaire dans le système plus récent.

Plus on analyse minutieusement ces systèmes et plus on aperçoit de raisons de les croire de date récente. Ce qui les caractérise tous, c'est l'incohérence des idées. Celles-ci sont pour ainsi dire bigarrées. Elles font penser à une eau trouble dans laquelle s'est déversé le limon de trois ou quatre affluents. Analysez les principales notions de ces systèmes, cosmologie ou christologie, vous y trouverez presque toujours des éléments disparates associés en dépit de la logique. Il est clair qu'on a affaire à des conceptions formées de débris de conceptions plus anciennes, plus simples et parfois exclusives les unes des autres. Dans certains de ces systèmes, ce phénomène est plus apparent que dans d'autres. Il s'y manifeste sur une plus vaste échelle. C'est ainsi que l'on discerne encore dans les systèmes qui figurent sous le nom de Basilide, des Sethiani, des Docètes deux conceptions gé-

nérales opposées. L'une, c'est le dualisme platonicien, l'autre, c'est le monisme panthéiste. Ces deux conceptions coexistent dans ces trois systèmes et en une foule de points, se mêlent et se confondent. Il n'est pas ordinaire que les systèmes primitifs soient si complexes. Dans ceux que nous venons de nommer, il y a lieu de croire que le monisme est venu se greffer sur le dualisme. Ces systèmes étaient donc dualistes au début, et les écrits qui nous les font connaître accusent en conséquence un état déjà avancé du gnosticisme qu'ils représentent.

Si, à l'examen, tous ces écrits trahissent des caractères qui donnent à croire qu'ils sont relativement récents, il suffit, pour s'en convaincre tout à fait, de bien marquer l'évolution des systèmes qu'ils représentent. C'est ce que M. Staehelin a fait avec beaucoup de sagacité. Il est possible, à l'aide d'une sévère critique appliquée aux renseignements qu'Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène nous donnent sur les doctrines de Simon le Magicien, Basilide, les Ophites, de se faire une idée juste de ce qu'elles ont été au début. Comparez ensuite ces doctrines avec ce qu'elles sont devenues dans nos documents. Le doute ne sera pas possible. Elles présentent dans les *Philosophumena* un stade plus avancé d'évolution. On discerne encore dans ces doctrines les linéaments des systèmes primitifs mais déjà altérés. Ils sont ou grossis ou déformés par l'adjonction d'éléments étrangers. Nos documents ont été composés à une époque, où le syncrétisme, en particulier, était en voie de décomposer les doctrines primitives des sectes dont ils ont été les livres secrets au temps d'Hippolyte. C'est une époque déjà éloignée des origines.

M. Staehelin fait remarquer avec beaucoup de raison que s'il était prouvé d'un seul de nos documents qu'il est de date récente, il faudrait admettre que tous les autres le sont aussi. En effet, ils sont tous si étroitement apparentés qu'ils sont inséparables. Ce qui est vrai de l'un l'est forcément de tous. Ainsi, il est certain que le livre secret intitulé l'*Apophasis*, dont Hippolyte s'est servi pour exposer le système de Simon

le Magicien, n'est pas authentique. Tout au plus peut-on affirmer qu'il est sorti de la secte qui a longtemps porté le nom de Simon. Le système qu'il représente n'a presque plus rien de commun avec les idées que la tradition attribue à Simon, à plus forte raison, avec les doctrines que l'hérétique samaritain a réellement professées. L'*Apophasis* est de date récente. D'autre part, c'est peut-être l'un des écrits les plus anciens de ceux qu'Hippolyte a utilisés pour la description de ses gnostiques. On se souvient que l'on retrouve dans d'autres notices des phrases textuelles de cet écrit. Quelques-uns de nos gnostiques l'ont donc utilisé ; leurs systèmes ne sont donc pas plus anciens que l'*Apophasis*. M. Staehelin nous semble avoir démontré, avec non moins de bonheur, le caractère postérieur des systèmes attribués par les *Philosophumena* à Basilide et aux Docètes. En voilà plus qu'assez pour qu'il ait le droit d'en affirmer autant de la collection entière des écrits découverts par Hippolyte.

A quelle conclusion cette étude si serrée et si détaillée de nos documents conduit-elle notre critique? Il a démontré jusqu'à l'évidence qu'ils sont intimement apparentés. Il estime qu'il est même prouvé qu'ils sont littérairement dépendants les uns des autres. Il lui semble donc qu'ils sont de même provenance et issus de la même source. Ils ont tous le même auteur. C'est le même gnostique qui a imaginé tous ces systèmes. Des faits significatifs rendent cette supposition plausible. Ainsi il est à remarquer que ces systèmes sont isolés parmi les systèmes gnostiques. Ils n'ont pas leurs pareils. Il est difficile, impossible peut-être de les rattacher à d'autres groupes. Il y a même, parmi les sectes dont Hippolyte se vante de livrer les secrets, plusieurs qui sont entièrement inconnues. On n'en trouve ni mention ni trace dans Irénée, Clément ou Epiphane. Saurait-on qu'il y a eu un Monoïmus ou un Justin le Gnostique si les *Philosophumena* n'avaient pas revu le jour? Ainsi ces systèmes sont à la fois hors cadres et de même origine. Dès lors l'hypothèse de M. Salmon n'est-elle pas celle qui les explique le mieux? Les docu-

ments inconnus des *Philosophumena* sont des faux fabriqués dans la même officine par le même faussaire.

C'est la conclusion à laquelle M. Staehelin s'est arrêté. Il est trop avisé pour ne pas sentir les objections qu'elle soulève. Aussi bien ne la formule-t-il pas sans faire des réserves. Il est loin d'être aussi absolu que M. Salmon. Ce qui lui paraît devoir être considéré comme acquis, c'est qu'en tout état de cause, ces documents sont sans valeur historique. L'historien du gnosticisme ne doit plus en faire état. Que nous sommes loin de l'enthousiasme avec lequel on saluait les *Philosophumena* à leur première apparition! Décidément la critique littéraire ne leur a pas été favorable.

*
* *

Les dernières années qui ont amené la découverte presque à jet continu de nouveaux débris de l'ancienne littérature chrétienne ont été profitables au gnosticisme. Nous sommes en possession, depuis une dizaine d'années, d'écrits gnostiques de langue copte qui gisaient inédits dans la Bodléienne d'Oxford depuis plus d'un siècle.

Le savant Woïde signalait en 1778 l'existence d'un manuscrit et d'un papyrus coptes contenant des écrits gnostiques. Le manuscrit était celui de la *Pistis Sophia* dont le texte et la traduction en latin parurent en 1851[1]. Woïde prit copie du papyrus mais papyrus et copie restèrent enfouis à Oxford jusqu'en 1881. L'honneur de l'avoir le premier exhumé et publié revient à M. Amélineau[2].

On s'accorde à reconnaître que les écrits contenus dans nos deux manuscrits se décomposent en plusieurs autres. Il y

1) *Pistis Sophia*, opus gnosticum Valentino adjudicatum e codice manuscripto coptico londinensi descripsit et latine vertit M. G. Schwartze, edidit J.-H. Petermann, 1851; traduction latine sans texte copte en 1853.

2) *Revue de l'histoire des Religions*, année 1890, p. 176. — *Notices et extraits* des manuscrits publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, t. XXXIV, 1891.

en a deux dans la *Pistis Sophia*. L'un embrasse les trois premières parties et l'autre la quatrième et dernière. Le papyrus de Bruce contient deux écrits dont le premier se compose de deux livres. Nos documents coptes nous donnent ainsi quatre écrits gnostiques authentiques. Quelle bonne fortune quand on songe au peu qui a survécu de cette littérature gnostique, l'une des plus riches et des plus variées qui aient existé[1]!

Ces écrits sont de pieuses fictions. On met Jésus ressuscité en scène soit au lendemain de la résurrection, soit onze ans plus tard. Ses disciples, apôtres et saintes femmes, l'entourent. Il leur communique les suprêmes révélations. Ses discours sont coupés par les questions de ses disciples. A de certains moments, il passe des paroles aux actes et célèbre quelque solennel mystère. Voilà la mise en scène uniforme de ces écrits. Chacun, cependant, a sa physionomie propre qui résulte du sujet particulier qui y est traité. Dans l'écrit qui se compose des trois premières parties de la *Pistis Sophia*, il s'agit presque uniquement du monde transcendant. C'est l'ascension de Jésus ressuscité à travers les sphères, c'est la chute et le relèvement de Pistis-Sophia, c'est la hiérarchie des essences célestes et la description des domaines qui se superposent depuis les ténèbres du chaos jusqu'à la suprême lumière. Dans la quatrième partie du même ouvrage, se trouvent une description détaillée des rites présidés par Jésus lui-même, une explication de leur vertu, une longue révélation sur la destinée des âmes après la mort. Ainsi de ces deux écrits, l'un est tout de spéculation, l'autre est un manuel pratique de rédemption.

L'écrit du papyrus de Bruce, intitulé le *Livre du grand Logos selon le mystère*, est du même genre que la *Pistis Sophia*. Les deux livres qui le composent pourraient passer pour deux écrits différents, l'un ne faisant nullement suite à l'autre. Le premier rappelle par son caractère comme par

1) Voir la *Geschichte der altchristl. Litteratur* de Harnack, 1 vol., p. 143.

son contenu le premier des deux écrits qui forment la *Pistis Sophia*. Il est à l'égal de celui-ci plein de spéculations sur le monde transcendant. Il nous montre Jésus révélant à ses disciples les émanations successives du principe suprême. Elles se font par l'entremise de Jeû, sorte de vicaire qui remplace le principe suprême dans l'œuvre émanatrice. Ces émanations se ramifient à l'infini. L'une des curiosités de cet écrit, ce sont les « types » ou dessins symboliques qui représentent à l'œil les principales émanations, lesquelles, comme des têtes de séries, donnent à leur tour naissance à d'innombrables émanations. Comme si cette description du monde transcendant ne suffisait pas, on nous montre Jésus conduisant ses disciples à travers les « lieux » et les « trésors » qui s'étagent et se succèdent dans le ciel de la spéculation gnostique. Il leur en révèle au fur et à mesure, le « nom » secret, le « sceau », le « caillou ». Finalement il leur livre la formule magique qu'ils n'auront qu'à prononcer pour que les obstacles cèdent devant eux et que les gardiens des « trésors » les laissent passer. Une belle liturgie déclamée par Jésus termine ce premier livre.

Le deuxième livre est tout à fait analogue à cette quatrième partie de la *Pistis Sophia* qu'on est unanime à considérer comme un écrit à part. Il n'y est question que de rites et de formules magiques. Jésus officie comme liturge au milieu de ses disciples. Il célèbre avec eux les cérémonies qui les purifieront et les rendront aptes à s'élever jusqu'à la suprême lumière. Il leur administre les trois baptêmes, de l'eau, du feu, de l'esprit. Un quatrième mystère clôt ces imposantes cérémonies. Celui-ci doit préserver les disciples de la malveillance des archontes. Puis Jésus leur explique ce qu'ils devront faire lorsqu'ils quitteront le corps. Ils devront présenter un sceau, dire un nom, réciter une « apologie » chaque fois qu'ils parviendront à un « aeon ». Les archontes de cet aeon les laisseront passer. Pour finir, ils auront à recevoir le dernier mystère, celui du pardon des péchés. Ils entreront alors dans le « trésor de lumière ».

Le papyrus de Bruce contient, outre les deux livres du Grand Logos, un écrit dont le titre et le commencement sont perdus. Très intéressant à certains égards, cet écrit ne se prête pas à l'analyse. D'ailleurs les difficultés de la traduction comme du texte sont plus grandes ici que dans le reste du papyrus. Cet écrit est une sorte de système métaphysique et cosmique. C'est de la spéculation plus abstraite que celle des autres écrits de notre groupe.

D'un accès difficile et d'une lecture laborieuse, ces écrits gnostiques de langue copte sont peu connus. C'est pour cette raison que nous en avons donné un aperçu sommaire. Ils ne font, d'ailleurs, l'objet des recherches de la critique historique que depuis quelques années. Jusqu'à présent, MM. Amélineau et Schmidt ont été seuls à mener la discussion[1]. Elle est close pour le moment. Il ne reste qu'à la résumer.

Le papyrus de Bruce offre des difficultés exceptionnelles pour le déchiffrement et la fixation du texte. Il a fallu, en outre, rétablir l'ordre des feuillets. Cette question toute paléographique a été longuement discutée par nos deux critiques.

Ce qui importe davantage à notre étude, c'est de savoir la provenance et la date des écrits qui se trouvent dans les manuscrits coptes. C'est sur ce point que MM. Amélineau et Schmidt diffèrent le plus de sentiment. Chacun a son système.

M. Amélineau voit dans les figures symboliques qui parsèment les écrits du papyrus de Bruce de véritables hiéroglyphes, imités de ceux de l'Égypte. Il les interprète selon les règles applicables à cette sorte d'écriture. Nous avons dans ces dessins la preuve qu'il y a un lien étroit entre le gnosticisme de ces écrits et l'Égypte. C'est donc dans les religions égyptiennes que M. Amélineau en cherche les origines et

1. K. Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus*, 1892; Compte-rendu de M. Preuschen dans *Theolog. Literaturz.*, année 1892.

l'explication. Né en Égypte, saturé de conceptions indigènes à ce pays, ce gnosticisme ne peut être que celui de Basilide et de Valentin. Or précisément l'une des principales thèses de M. Amélineau, c'est que ces deux chefs d'école ont emprunté toutes les conceptions essentielles de leurs systèmes à la vieille religion d'Égypte. C'est une raison de plus de rapprocher le gnosticisme des documents coptes de la doctrine de Basilide et de Valentin. M. Amélineau ne voit même aucun inconvénient à attribuer l'un de nos écrits coptes à Valentin lui-même. Ce qui lui paraît certain, c'est qu'ils sont tous anciens. Ils dateraient de l'époque même des grands fondateurs des sectes gnostiques[1].

M. Carl Schmidt n'admet pas l'interprétation des figures symboliques de nos écrits par les hiéroglyphes. Il pense ainsi enlever son fondement même à l'hypothèse de M. Amélineau. Pour le reste, il se rallie avec empressement à l'opinion de M. Harnack, qui ne croit pas l'auteur de l'*Essai sur le gnosticisme égyptien* fondé dans ses vues sur les origines des systèmes de Basilide et de Valentin[2].

C'est ailleurs que notre critique cherche les origines du gnosticisme des documents coptes. Reprenant une hypothèse déjà émise par Kœstlin, il rattache à la doctrine des Ophites non seulement le gnosticisme de la *Pistis Sophia* mais aussi celui du papyrus de Bruce[3]. On désigne habituellement par cette appellation d'Ophites tout un groupe de gnostiques congénères, tels que les Sethiani, Nicolaïtes, Caïnites, etc., auxquels elle ne convient peut-être pas. M. Schmidt préfère qu'on les appelle « gnostiques » proprement dits, comme ils s'appelaient eux-mêmes. Sous forme de digression, il donne sur ces sectes des aperçus nouveaux et ingénieux d'un sérieux intérêt. Il relève, en particulier, le fait que le groupe

1) Amélineau, *Essai sur le gnosticisme égyptien* et l'article cité.
2) Voir *Theologische Literaturzeitung*, année 1889, p. 232.
3) Koestlin, ses deux articles dans les *Theologische Jahrbücher*, année 1854; R. A. Lipsius dans *Dictionary of christian Biography*, à l'article « Pistis Sophia ».

se divisait en deux fractions de tendances opposées. Si des deux côtés le fond des spéculations était à peu près le même, il en allait tout autrement de la morale. Les uns pratiquaient l'ascétisme le plus rigoureux. C'était la règle des Severiani, des Archontici, des Sethiani. Les autres, au contraire, tels que les Nicolaïtes, les Caïnites, etc. se livraient systématiquement à la débauche et aux vices contre nature. C'est à la première de ces tendances que se rattachent, d'après M. Schmidt, les gnostiques de nos documents. Les textes de la *Pistis Sophia* et du papyrus ne laissent aucun doute sur ce point. Ce sont les pratiques des autres gnostiques qui y sont dépeintes et condamnées dans les termes les plus énergiques[1].

M. Schmidt croit pouvoir aller plus loin et savoir à laquelle des trois sectes principales de la tendance ascétique appartiennent nos gnostiques. C'est à celle des Severiani. Les gnostiques de la *Pistis Sophia* et ceux des deux livres du *Grand Logos* du papyrus appartiennent presque sûrement à la même secte. Notre critique nous semble l'avoir établi. Ce serait donc de ces Severiani, qui étaient répandus dans la Thébaïde au IIIe siècle, qu'émaneraient la plupart de nos écrits gnostiques de langue copte.

On estime, en général, que M. Harnack, dans l'instructive étude qu'il a consacrée à la *Pistis Sophia*, en a fixé la vraie date[2]. Les trois premières parties de l'ouvrage seraient de la seconde moitié du IIIe siècle. La quatrième partie serait plus ancienne de quelques décades. M. Schmidt se range, sans réserve, à cette opinion. Quelle date assigne-t-il aux deux livres du *Grand Logos*? Comme il y a d'excellentes raisons de croire que l'auteur des premières parties de la *Pistis Sophia* a eu connaissance de cet écrit, on doit considérer celui-ci comme le plus ancien. M. Schmidt pense qu'il a été rédigé

1) *Pistis Sophia*, § 386, 387 : *dixit Thomas*... Allusion : § 322. Papyrus de Bruce, dans le premier écrit (2e livre de Jeû), § 55 : ordre de Jésus aux disciples.
2) *Texte und Untersuchungen*, VII, 2e fascicule, 1891.

dans la première moitié du III[e] siècle, peut-être dans ses premières années.

Que pense enfin M. Schmidt de la provenance et de la date du deuxième écrit du papyrus de Bruce? C'est un point sur lequel il s'est longuement étendu. Toute cette partie de sa volumineuse étude est fort instructive et abonde en aperçus nouveaux sur celles des sectes gnostiques qui sont moins connues. M. Schmidt a notamment mis en lumière ce fait que le deuxième écrit du papyrus est dans un rapport précis et spécial avec le Πρὸς τοὺς Γνωστικούς de Plotin. On y trouve une allusion à un certain Nicothée qui est expressément mentionné dans la *Vita* du grand néoplatonicien[1]. Il semble hors de doute qu'il s'agit du même personnage. On comprend le parti que l'on peut tirer d'une pareille identification. Elle permet à M. Schmidt de déterminer à quelle catégorie de gnostiques appartiennent ceux que vise Plotin. Ce sont précisément ceux de qui émane le deuxième écrit du papyrus. C'est une secte qui fait partie de ce grand groupe qui prenait habituellement le titre de gnostiques. On se souvient que la fraction rigoriste de ce groupe se subdivisait en Severiani, Archontici, Sethiani. M. Schmidt pense avoir prouvé que les gnostiques de Plotin et l'auteur du deuxième écrit du papyrus appartiennent aux Archontici et aux Sethiani. Ce sont celles de ces sectes qui se trouvaient à Rome. Notre écrit aurait été composé à une époque où ces gnostiques, dont la Syrie fut le berceau, se répandirent en Égypte. Il serait donc le plus ancien des écrits gnostiques de langue copte. D'après notre critique, il serait de la seconde moitié du II[e] siècle.

De cette revue sommaire de l'état présent des études gnostiques, des principales questions qui en font l'objet depuis trente ans, des discussions qu'elles ont suscitées, il résulte qu'un notable progrès s'est fait dans la connaissance du

1) Voir Schmidt, p. 598; le texte du 2[e] écrit du papyrus se trouve au § 12; celui de Plotin est dans sa Vie par Porphyre, ch. 16[e]. Voir le texte dans Schmidt, p. 603.

gnosticisme. Peut-on dire, cependant, que nous ayons dépassé la phase préliminaire de ces laborieuses études? Le progrès obtenu l'a été grâce à l'application aux documents du gnosticisme d'une sévère critique des sources. Est-on arrivé à des résultats assez sûrs pour qu'on puisse en faire état et entreprendre dès maintenant l'histoire du gnosticisme ? On peut en douter. Il reste encore trop de points en litige. Qu'il soit définitivement prouvé que les écrits gnostiques que révèlent les *Philosophumena* sont des faux, l'historien du gnosticisme qui en aurait fait usage se trouverait en fâcheuse posture. Il lui faudrait biffer une partie notable de son ouvrage et le refaire. Ce serait précisément ce qui adviendrait à M. Hilgenfeld. Que l'on essaie de faire la lumière sur les rapports du gnosticisme avec l'Égypte, comme l'a fait M. Amélineau, ou avec Babylone, comme l'a tenté M. Anz, on fera un travail prématuré peut-être, quoique non sans utilité. Il y a, cependant, une tâche plus urgente dont doivent s'acquitter nos patristiciens avant toute autre chose, c'est d'achever la critique des sources du gnosticisme et d'arriver, en ce qui la concerne, à des résultats positifs et bien établis.

DEUXIÈME PARTIE

CONCLUSIONS A TIRER DE LA DISCUSSION SUR LES SOURCES

Les discussions que nous venons de résumer portent sur trois points : les sources des premiers héréséologues chrétiens, les documents inédits des *Philosophumena* et les écrits gnostiques de langue copte. Trois points qui constituent trois problèmes littéraires. De la solution définitive de ce triple problème dépendra l'exactitude historique de notre connaissance des origines et de la floraison du gnosticisme au IIe et au IIIe siècle.

Il est incontestable que la discussion a jeté de vives clartés

sur ces délicats problèmes. Les termes en sont maintenant nettement posés. On voit le but précis qu'il s'agit d'atteindre. Ajoutez que des résultats au moins partiels ont été obtenus. Il y a des points très importants sur lesquels on est définitivement fixé. A tout le moins, les premiers jalons du chemin à suivre sont plantés. Que manque-t-il encore pour que la discussion soit close et que le triple problème des sources littéraires du gnosticisme soit considéré comme résolu? Peut-être tout simplement que l'on formule des conclusions. Pour l'instant, on est en suspens ; on hésite entre des conclusions opposées. Faut-il donner raison à M. Kunze ou à M. Hilgenfeld en ce qui concerne Justin Martyr et Hippolyte? Faut-il admettre avec MM. Salmon et Staehelin que les documents anonymes des *Philosophumena* sont des faux ou doit-on les considérer comme des pièces historiques? Faut-il enfin voir dans les écrits coptes des produits du II[e] ou du III[e] siècle? La critique flotte indécise entre ces thèses contraires. On ne se prononce pas ou l'on se prononce pour des raisons qu'on ne donne pas ou que l'on indique à peine[1]. D'où viennent ces hésitations? Se pourrait-il que les problèmes dont il s'agit ne fussent pas susceptibles d'une solution? Quelle raison aurait-on de le croire? Qu'ils soient difficiles, qu'ils ne comportent pas, comme la plupart des problèmes historiques, de solution absolument certaine, nous en tombons d'accord. Ce que nous ne pouvons admettre, c'est que l'on doive renoncer à toute solution. Ce serait à tout le moins prématuré. L'in-

1) M. Harnack lui-même est devenu plus hésitant qu'on ne s'y serait attendu ; il semble prêt à abandonner les positions les plus assurées. Voir son compte-rendu du travail de Kunze, *Theolog. Litteraturz.*, 1894, p. 340. Même incertitude des critiques en ce qui concerne les *Philosophumena*. M. Anz rejette cavalièrement et presque dédaigneusement l'hypothèse de M. Staehelin ; voir *Texte und Untersuch.*, XV, 4[e] fasc., 1897. D'autre part, M. Schmidt la prend au sérieux et semble disposé à l'accepter. Voir son ouvrage sur les écrits gnostiques de langue copte, p. 557. En ce qui regarde les hypothèses de M. Schmidt, on semble les accepter toutes sans réserve quoiqu'on n'ignore pas que plusieurs reposent uniquement sur d'ingénieuses déductions encore à vérifier. V. la *Geschichte* de Harnack, p. 173, 174.

décision actuelle de la critique en ce qui concerne les documents et les sources du gnosticisme a une autre cause. Il nous semble qu'elle s'explique par le fait que l'on se contente de laisser en l'état les questions débattues. On n'essaie pas de dégager de la discussion même les éléments de solution qui s'y trouvent. On ne sort pas des détails, on ne s'efforce pas d'envisager les problèmes dans leur ensemble et, forcément, on n'arrive pas à des conclusions fermes et nettes. Contribuer à ce résultat si désirable, c'est ce que nous allons tenter dans ce chapitre.

On n'a pas oublié avec quelle passion les critiques éminents, qui ont renouvelé l'étude des sources de l'hérésélogie, se sont appliqués à exhumer le traité perdu de Justin Martyr. M. Harnack, alors au début de sa carrière, se fit remarquer par l'ingénieuse érudition et surtout par la chaleur de conviction qu'il apportait à cette tentative de restauration de l'écrit disparu. Bientôt, cependant, M. Lipsius commença à concevoir des doutes. M. Hilgenfeld, bien loin de s'en émouvoir, se montra plus assuré que M. Harnack lui-même de retrouver un peu partout les débris du traité de Justin. M. Kunze, en dernier lieu, prétend dissiper ces belles illusions et conclut à l'impossibilité de rien savoir de ce fameux écrit. Nous pourrions nous contenter d'enregistrer ce résultat et considérer la question comme tranchée. Cela nous dispensera en tous cas de reprendre un à un les arguments qu'on a fait valoir dans cette discussion. Il nous sera permis d'être sommaire.

Ce qui ressort avec évidence de l'échange des vues, c'est qu'il semble impossible de se mettre d'accord soit sur ce qu'a été le plan du traité de Justin soit sur ce qu'a contenu cet écrit. Lorsque deux esprits aussi perspicaces et aussi indépendants que MM. Lipsius et Harnack n'y parviennent pas, quel espoir y a-t-il qu'on y arrive jamais?

La tentative faite par M. Harnack d'extraire des textes existants de Justin Martyr le *plan* du traité perdu témoigne d'une merveilleuse virtuosité critique. Il est difficile de ne

pas se laisser séduire par l'ingénieuse et brillante démonstration de l'auteur. A la réflexion, cependant, il est impossible de ne pas donner raison à M. Lipsius qui conteste l'interprétation que M. Harnack donne des textes de Justin. Eussions-nous à entrer dans le détail de la discussion, c'est sur ce point que porteraient nos premières réserves. On se souvient que toute la reconstruction du plan que M. Harnack attribue à Justin repose sur un détail qui est contesté. D'après lui, l'auteur du traité perdu a dû faire figurer Marcion au troisième rang de sa liste, après Simon et Ménandre. M. Lipsius soutient qu'il y a autant de raisons de prétendre que c'était Marcus que Marcion. Il est permis d'hésiter entre des voix aussi autorisées. Ce qui est clair, c'est qu'une hypothèse qui repose sur un détail aussi contesté n'est pas sûre. Que penser d'un édifice dont la clef de voûte ne paraît pas solide? Tout ce que l'on doive concéder à M. Harnack, c'est qu'il a dû exister une liste des premières hérésies chrétiennes qui ressemblait beaucoup à celle qu'il déduit des textes de Justin. C'est ce qui ressort de la comparaison de cette liste avec celles d'Hégésippe et des Constitutions apostoliques. L'ordre en paraît avoir été celui-ci, du moins pour une partie de la nomenclature : Simon, Ménandre, Marcion ou Marcus, Valentin, Basilide, Satornil. Cette liste était-elle identique à celle de Justin? Est-ce celui-ci qui l'a mise en circulation? Ce sont là des questions auxquelles il est impossible de répondre. Les moyens d'information nous manquent. Tout au plus, peut-on dire que les textes de l'*Apologie* et du *Dialogue* nous autorisent, dans une certaine mesure, à croire que la liste de Justin avait les mêmes particularités que celles d'Hégésippe et des Constitutions apostoliques. N'est-il pas évident que, dans ces conditions, il faut renoncer à reconstituer le plan du traité perdu de Justin?

Y a-t-il plus d'espoir d'arriver à connaître le *contenu* de cet écrit? Si les débris du traité de Justin se trouvent quelque part, ce doit être dans le *Catalogue* d'Irénée et dans le chapitre xi° du premier livre de son grand ouvrage. Mais

comment peut-on le savoir? Ne faut-il pas, au préalable, que l'une de ces deux alternatives soit établie, ou que le plan du traité de Justin ne différait pas de celui du *Catalogue* ou qu'il s'en distinguait essentiellement, qu'il n'était autre, par exemple, que celui que M. Harnack a cru retrouver dans les textes de l'*Apologie* et du *Dialogue*? M. Lipsius s'est prononcé, dans son étude sur Épiphane, pour la première supposition. Dans ce cas, il n'y a plus qu'à découper, dans chaque notice du *Catalogue* ce que l'on considère pour diverses raisons comme justinien, c'est-à-dire comme ayant été emprunté au traité de Justin Martyr. C'est ainsi qu'on arrivera à restaurer cet écrit. Mais qui ne voit combien tout ce travail est précaire? Une pure hypothèse est sa raison d'être. Pour qu'il ait quelque valeur et que, grâce au procédé qu'on applique, on récupère sûrement les fragments du traité perdu, il faudrait être assuré d'abord qu'Irénée a bien utilisé Justin pour son *Catalogue* et ensuite qu'il a suivi pour sa liste d'hérésies l'ordre adopté par son devancier. Autrement, alors même que le traité de Justin se trouverait épars dans le *Catalogue*, s'il a été composé d'après un plan qu'Irénée n'a pas respecté, comment arrivera-t-on à en concevoir une idée juste et vraie? Ainsi avant même d'essayer d'extraire Justin d'Irénée, à supposer qu'il y soit, il faut être fixé sur l'ordre des hérésies qu'a suivi le premier. On n'aboutira pas à moins de posséder le plan de son traité.

C'est ce que M. Harnack avait si bien compris. Il s'est donc efforcé de ravir son secret à Justin. Il a cru qu'il avait retrouvé le cadre du traité perdu. Il n'y avait plus qu'à remplir le cadre avec les matériaux que lui offrait le *Catalogue*. C'est justement alors que notre critique se découvre et se trouve exposé à toutes les objections que M. Lipsius fait valoir avec tant de force. Comment fera-t-il pour prouver qu'un écrit dont le plan diffère si notablement de celui du *Catalogue* se trouve, cependant, épars dans celui-ci? Il n'y peut arriver que grâce à des hypothèses plus gratuites les unes que les autres. Il faudra supposer qu'Irénée a délibérément modifié

le plan de Justin, qu'il a, pour des raisons qui ne sont pas apparentes, bouleversé l'ordre jusqu'alors reçu de la succession des hérésies, qu'il a, par conséquent, pris les extraits qu'il a empruntés à Justin tantôt dans un endroit de son traité et tantôt dans un autre, sans aucun respect du texte de son devancier. Comment prétendre dans de telles conditions retrouver Justin dans Irénée? On se verra forcé d'être encore plus arbitraire dans la recherche des épaves du traité de Justin qu'Irénée ne l'a été dans le choix des passages qu'il en a utilisés.

Il est clair que dès que l'on tente de tirer d'Irénée le traité perdu de Justin, on se heurte à des difficultés de détail insurmontables. Il importe peu, en dernière analyse, que l'on attribue à Justin le plan du *Catalogue* ou celui dont M. Harnack lui suppose la paternité. Dans l'une comme dans l'autre hypothèse, on est condamné à échouer. Doit-on, cependant, conclure avec M. Kunze que pas plus dans le *Catalogue* qu'ailleurs, Irénée n'utilise de documents écrits et qu'il n'y en a pas trace? Ce serait, à notre sens, aller trop loin. L'examen attentif et du *Catalogue* et du chapitre xiᵉ du premier livre de l'*Adversus omnes haereses* y révèle, par une foule d'indices précis, la présence d'un document plus ancien. M. Lipsius n'a jamais varié sur ce point. Nous estimons qu'il a raison, tout en reconnaissant, comme il l'a fait en dernier lieu, qu'il est impossible d'en déterminer l'exacte provenance. En conclusion, la critique fera bien, à notre avis, de renoncer entièrement à l'espoir de jamais ressusciter le traité perdu de Justin.

On a été plus heureux lorsqu'on a voulu exhumer et restaurer en partie le traité perdu d'Hippolyte. Jusque dans les dernières années, M. Lipsius passait pour avoir démontré de façon définitive que les fragments de cet écrit se trouvaient épars dans Épiphane, Philaster et Pseudo-Tertullien. M. Harnack n'avait-il pas soumis cette hypothèse à une rigoureuse vérification? M. Hilgenfeld n'en avait-il pas fait autant dix ans plus tard? Rien ne manquait pour rendre défi-

nitif le succès de la thèse de M. Lipsius. C'est le moment que choisit M. Kunze pour la remettre en question. C'était faire preuve d'une grande indépendance. Il s'agit seulement de savoir si les critiques et les restrictions qu'il fait à la thèse de M. Lipsius sont fondées. Si elle n'en paraît pas ébranlée, il faudra reconnaître qu'elle a reçu une consécration définitive. La contre-épreuve aura été faite. C'est le service que M. Kunze aura rendu.

On se souvient que d'après ce critique, c'est uniquement dans Pseudo-Tertullien et dans Philaster qu'il faut chercher les débris du traité d'Hippolyte. Épiphane n'en a fait aucun usage et c'est pure illusion de vouloir découvrir quoi que ce soit du traité perdu dans l'ouvrage de l'évêque de Salamine. Du coup, l'écrit d'Hippolyte se trouve fort réduit. M. Lipsius en faisait un volume du double du dixième livre des *Philosophumena*. M. Harnack, quoiqu'il le réduise, lui laissait des dimensions fort respectables. Si l'on en croyait M. Kunze, ce traité aurait été tout à fait insignifiant. Il aurait consisté en une maigre énumération des hérésies, accompagnée de notices extrêmement sommaires et incomplètes. Le petit traité de Pseudo-Tertullien en donnerait à peu près l'idée. Il n'y aurait pas lieu d'en déplorer la perte.

La thèse de M. Kunze soulève d'emblée les objections les plus sérieuses. S'il est vrai que le traité d'Hippolyte était aussi insignifiant et incolore que le prétend notre critique, comment se fait-il qu'il ait survécu jusqu'à Photius et que l'auteur de la *Bibliotheca* ait pris la peine de le lire et de lui consacrer la note que l'on sait ? Que l'on compare son sort à celui du traité analogue de Justin. Celui-ci disparaît de très bonne heure. De l'avis même de ceux qui croient en retrouver des traces dans Irénée ou dans Tertullien, ou il a été absorbé dans d'autres écrits, ou il a fait place au traité d'Hippolyte. Pourquoi ? C'est qu'apparemment on le trouvait insuffisant. Si celui d'Hippolyte n'avait été que le maigre opuscule que suppose M. Kunze, il n'aurait pas si promptement remplacé son émule plus ancien. Comprend-on, en outre, que Philas-

ter, voulant faire un manuel descriptif des doctrines hérétiques, ait, pour toute la première période, suivi presque servilement un document aussi insuffisant quand il avait Irénée à sa disposition? S'il a préféré le traité d'Hippolyte, c'est qu'il le jugeait parfaitement approprié à son dessein. Il n'en avait pas la médiocre estime que M. Kunze en a conçue.

Une des conséquences de la thèse qu'il soutient, c'est que notre critique se voit obligé de supposer que Philaster a eu entre les mains le grand ouvrage d'Épiphane contre les hérésies. Il y a, en effet, des rapports évidents entre les deux auteurs. On les explique par le fait qu'ils ont tous deux utilisé le traité d'Hippolyte. Faisant usage du même texte, ils devaient se rencontrer fréquemment dans la description des hérésies et dans les termes qu'ils employaient. Concordances forcées de gens qui pillaient le même auteur. Mais comme M. Kunze ne veut pas admettre qu'Épiphane doive rien à Hippolyte, il ne saurait s'approprier cette explication. Il ne lui reste donc qu'à supposer que Philaster a copié Épiphane partout où il se rencontre avec lui.

Mais est-il admissible que Philaster ait eu sous les yeux le *Panarium* d'Épiphane lorsqu'il composait son *Contra haereses*? Ce n'est pas impossible mais est-ce vraisemblable? S'il est vraiment tributaire d'Épiphane, il faut avouer qu'il a fait un singulier usage de l'ouvrage de son contemporain. N'est-il pas étrange qu'il n'ait pris à Épiphane que les parties de ses notices qui lui sont en même temps communes avec Pseudo-Tertullien? Il n'a donc détaché du *Panarium* que ce que l'auteur de cet ouvrage aurait pu avoir emprunté à Hippolyte! D'autre part, il omet, comme par un parti pris, tout ce qu'Épiphane a sûrement puisé dans des sources autres que le traité d'Hippolyte. Il n'aurait retenu du *Panarium* que ce qui a dû être la matière de ce traité, à supposer qu'Épiphane s'en soit servi! Comprend-on, en outre, que Philaster, ayant entre les mains l'ouvrage le plus complet qui eût encore paru sur les hérésies, ait songé un seul instant à utiliser le manuel d'Hippolyte, ou même qu'il ait fait

usage des deux à la fois? Le grand ouvrage devait fatalement rejeter dans l'ombre le simple traité, surtout s'il était aussi insignifiant que veut le faire croire M. Kunze. Philaster, plutôt que d'en faire la base de son *Contra haereses*, n'avait qu'à prendre le *Panarium* et l'abréger.

(*A suivre.*) EUGÈNE DE FAYE.

L'ARC-EN-CIEL

DANS LA

TRADITION RELIGIEUSE DE L'ANTIQUITÉ

L'arc-en-ciel tient une place relativement très restreinte dans les religions de la Grèce et de Rome : du culte qu'on pouvait lui rendre nous ne savons presque rien ; d'autre part les artistes ne nous en ont donné que des représentations figurées peu nombreuses et qui souvent manquent de précision ; enfin les poètes semblent avoir dédaigné ce mythe, en tous cas ils ne l'ont guère développé dans le sens anthropomorphique. La rareté des documents littéraires et archéologiques, l'indifférence et l'oubli où sont tombées, à l'époque historique, les croyances relatives à l'arc-en-ciel, nous garantissent du reste que parmi les traditions conservées la plupart sont très anciennes sans doute. Dégager les éléments variés et complexes qui ont servi de base au mythe classique, tel est l'objet du présent article. Mais, avant de découvrir d'antiques survivances dans l'Iris gréco-latine, il est indispensable de dire un mot des différents aspects sous lesquels l'homme a conçu ce phénomène naturel très simple en apparence, et d'ailleurs parfaitement inaccessible à l'observation directe des primitifs.

*
* *

L'arc-en-ciel a frappé les humains soit par sa forme, soit par ses couleurs, soit par le moment de son apparition et les circonstances qui l'accompagnent.

Par ceux qui ont considéré sa forme il a été identifié surtout à un arc : c'est son aspect le plus connu et le plus banal. Les Hébreux croyaient que c'était l'arc d'Yahveh, placé dans le ciel par leur dieu, lorsque s'apaisaient ses colères. Les Hindous en avaient fait l'arc d'Indra ; mais cette croyance chez eux ne paraît pas très ancienne : on ne la trouve point dans les hymnes védiques. Dans le Rig-Véda en particulier, l'arme habituelle d'Indra est le *vajra*, c'est-à-dire la foudre ; le dieu n'apparaît portant un arc que dans de rares textes, par exemple au vers 3 de l'hymne 929. Encore ne sommes-nous pas autorisés à supposer que cet arc représente l'arc-en-ciel. L'épithète *ugradhanvan*, « qui a un arc puissant », appliquée à Indra, nous semble amenée tout simplement par les mots *ishuhasta* et *nishañghin* du pâda précédent, qui désignent les Maruts « aux mains pleines de flèches » et « porteurs de carquois ». Rien d'étonnant à ce qu'on donne les mêmes armes au dieu qui dirige leur troupe, à Indra[1]. C'est seulement dans la littérature postérieure que l'arc-en-ciel est appelé *Indradhanu* (arc d'Indra) ou *Indrâyudha* (arme d'Indra). La mythologie hellénique ne connaît pas ce symbolisme de de l'arc, mais nous le retrouvons chez les Finnois. Oukko, le vieillard vénérable, personnification du ciel tonnant, lance avec l'arc céleste des flèches de feu. Les Amacouas, peuplade nègre du Mozambique, ont donné la même arme à leur dieu vaincu. Les Arabes appellent l'arc-en-ciel l'arc du prophète ou l'arc de l'eau, certaines peuplades sibériennes le nomment l'arc du tonnerre, les Todas de l'Inde l'arc de la pluie[2]). La conception des Esthoniens est un peu différente : l'arme

1) R. V., 929, 3. Sá ishuhastaiḥ sá nishañgibhir vaçî saṃsrashṭâ sá yúdha índro gaṇéna — saṃsṛishṭajit somapâ bâhuçardhy ugrádhanvâ pratihitâbhir ástâ.

2) MM. Rolland et Gaidoz, avec l'aide de nombreux collaborateurs, ont institué à propos de l'arc-en-ciel une enquête mythologique fort intéressante dans *Mélusine* (t. II, p. 9, 38, 41, 70, 127, etc.) ; nous avons utilisé les matériaux de cette enquête dans les pages qui suivent, pour tout ce qui regarde les croyances des sauvages et les traditions populaires.

céleste devient chez eux une faulx, dont se sert le dieu Tonnerre, quand il donne la chasse aux esprits malfaisants.

Mais l'arc-en-ciel apparaît aussi comme une arche immense dont les deux extrémités reposent sur la terre et dont la courbure se perd dans les hauteurs du ciel. C'est pourquoi dans l'Edda l'arc-en-ciel est nommé le pont Bifroest, sur lequel vont et viennent les Ases. Tradition analogue en Polynésie : l'arc-en-ciel est le chemin par lequel les dieux circulent entre le ciel et la terre, et c'est pour cette raison que le navire royal à Taïti s'appelait l' « *arc-en-ciel* »[1]. En nouvelle-Zélande l'arc diapré est l'échelle mystérieuse par laquelle les chefs morts grimpent dans leur nouvelle demeure. Les Philippins s'imaginent que c'est la route par laquelle s'en vont les hommes qui ont succombé à une mort violente. Et pour les Groenlandais, c'est le grand chemin céleste qui conduit au pays des âmes. Enfin on rencontre les traces de semblables croyances jusque dans la mythologie populaire chrétienne : en Lettonie, dans le district de Wolmar, on croit que l'arc-en-ciel est le pont grâce auquel les saints passent du paradis sur la terre; en Dauphiné on appelle l'arc-en-ciel le pont de Saint-Bernard, dans l'Ardèche le pont du Saint-Esprit.

D'autres fois l'imagination mythique a pris comme point de départ les perceptions lumineuses que donne aux hommes la vue de l'arc-en-ciel. Ces perceptions elles-mêmes sont loin d'être identiques; elles varient en intensité et en précision selon les races et selon les époques ; on sait du reste que rien n'est plus instable que l'expression par le langage des sensations de la vue : les Grecs probablement percevaient certaines couleurs autrement que nous.

L'arc-en-ciel a été considéré le plus souvent comme tricolore; cette croyance, commune à des sauvages et à des civilisés, justifie une comparaison, un peu singulière au premier abord, de Casimir Delavigne dans ses *Chants populaires* :

1) A. Réville, *Les Rel. des peuples non civil.*, t. I, p. 49.

Les trois couleurs sont revenues
Et la colonne avec fierté
Fait briller à travers les nues
L'arc-en-ciel de la Liberté[1] :

tant il est vrai que partout et toujours procèdent de la même manière l'imagination des poètes et la faculté créatrice des faiseurs de mythes.

La division de l'arc-en-ciel en sept nuances est une notion pour ainsi dire scientifique et relativement récente ; auparavant on avait distingué dans le météore jusqu'à quatre couleurs, rarement deux, quelquefois même on l'avait vu d'une seule teinte, rougeâtre, ou dorée, ou encore peu précise et simplement éclatante. Ces couleurs ont orné la bordure des vêtements du dieu du ciel chez les Samoyèdes ; les Kamtchadales ont fait de l'arc-en-ciel l'ourlet de la robe de Billoukai, le dieu du tonnerre ; chez les anciens Caraïbes il était le panache de Juluca, et l'écharpe d'une déesse chez les Grecs. Enfin les runes finnoises nous décrivent les filles des astres tissant de leurs doigts lumineux la ceinture du ciel aux nuances changeantes[2].

Le moment et les circonstances de l'apparition du météore ont influé aussi sur la conception qu'on s'en est faite ; il se montre généralement après une grande pluie ou entre deux averses ; il correspond toujours sinon à un retour du beau temps, du moins à une accalmie. D'autre part il paraît toucher à la terre soit par ses deux extrémités, soit par l'une d'elles ; mais jamais les hommes ne peuvent atteindre l'endroit où il s'élève du sol : il semble que plus on le poursuit, plus il s'éloigne : il se déplace donc.

Quelquefois seulement, au bord d'une nappe d'eau, près des grands lacs, sur une plage marine ou sur les rives des

1) Et ailleurs :

Dans son essor, voyez notre aigle blanc
Les yeux fixés sur l'arc-en-ciel de France.

(C. Delavigne, *Œuvres*, Paris, Didier, 1854, t. IV, p. 116 et 120.)

2) Réville, *op. cit.*, p. 190.

fleuves, on dirait qu'il surgit de l'élément liquide. Il apparaît souvent aussi, sous une forme en quelque sorte réduite, dans la buée qui flotte sur les cataractes ou dans la poussière d'eau des cascades. Quand il se développe dans les hauteurs du ciel, la partie supérieure de sa courbe, ou son extrémité, lorsqu'il est incomplet, entre et se perd au sein des nuages. De toutes ces images diversement combinées est sortie peu à peu la croyance que l'arc-en-ciel est un objet ou un être qui aspire ou pompe l'eau de la terre pour la porter dans les nues; celles-ci la déversent ensuite à nouveau sur le sol.

Dans la Petite-Russie les Wotiaks nomment l'arc-en-ciel le « tuyau courbé » (truba dujanaia) ou « la pompe » (szivarvany) ou encore le « buveur d'eau » (Wujuisj). Les Haoussas en Afrique lui donnent aussi dans leur langue ce dernier nom. Les mêmes croyances se retrouvent en France (Corrèze) et dans le pays de Galles.

D'autres hommes ont fait de l'arc-en-ciel non plus un tuyau, mais un immense serpent qui descend des hauteurs du ciel et vient se désaltérer aux étangs et au cours d'eau de la terre. Cette tradition a été observée en France (dans les Côtes-du-Nord et le Finistère), en Albanie et en Roumanie, en Russie, en Afrique; les nègres de la côte des Esclaves font de l'arc-en-ciel une couleuvre énorme vivant d'ordinaire dans les profondeurs de l'Océan; les Zoulous le prennent pour une sorte d'animal fantastique, ayant l'apparence d'un immense mouton à la toison rouge, ou encore d'un serpent diapré, et qui habite au fond des lacs.

Naturellement la forme humaine a été plus d'une fois attribuée à l'arc-en-ciel. En Birmanie c'est un démon qui dévore les hommes; les Kabyles du Djurjura expriment la coïncidence des deux phénomènes atmosphériques, pluie et arc-en-ciel, en disant que ce sont deux fiancés; l'arc-en-ciel est la femme, et la pluie, dont le nom est masculin, se trouve représentée sous la figure d'un homme. Certaines tribus de l'Australie méridionale, croyant que l'excès des pluies se déverse par l'arc-en-ciel, ont rendu cette idée d'une façon

pittoresque et naïve en racontant qu'un être mystérieux urine de là-haut sur la terre; pour les Aruntas voisins d'Alice-Spring, l'arc céleste est le phallus gigantesque d'un dieu[1]. Les anciens habitants du Pérou, frappés de ce fait que l'apparition du météore correspondait toujours à un retour du soleil, disaient que l'arc-en-ciel était le compagnon et le serviteur du dieu solaire.

Quand l'arc céleste, grand buveur d'eau, a desséché un ruisseau ou un lac, il n'est pas rare qu'il y ait des pluies de grenouilles ou de petits poissons. Même un homme qui se trouverait à proximité du monstre, pourrait bien être aspiré par lui : les Zoulous ont peur d'être mangés par les « Umnyama » qui vivent dans les étangs ; les sorciers seuls ont l'audace de se baigner dans les eaux hantées, et ils en sortent couverts d'une boue colorée, avec des serpents enroulés autour du corps ; en un mot ils emmènent avec eux des arcs-en-ciel. En Ukraine, aujourd'hui encore, les gamins se sauvent lors de l'apparition du « buveur d'eau », de crainte d'être enlevés par lui.

Ainsi l'arc-en-ciel est devenu un objet de terreur pour un certain nombre d'humains et il en est résulté l'invention de nombreuses formules ou pratiques magiques, destinées à faire fuir le monstre, ou à le tuer, ou tout au moins à l'empêcher de nuire[2] !

Il y a peu de temps encore, dans certaines parties de la Bretagne, un enfant qui voyait l'arc-en-ciel ne manquait pas de faire la conjuration suivante : après s'être arraché un cheveu et l'avoir placé dans sa main, il crachait dessus et frappait la salive du revers de la main, de façon à la faire gicler, tout en disant :

Arc-en-ciel brillant,
Par la grâce de Dieu,
Je te coupe par le mitan.

1) Spencer and Gillen, *Natives tribes of Australia*, p. 562.
2) Faits nombreux dans *Mélusine*, t. II, col. 111, 132 sq.

Dans les Deux-Sèvres, s'est conservée une tradition analogue. En Angleterre, on fait disparaître le météore en plaçant sur le sol deux pailles en croix. En Portugal on récite aussi des formules destinées à le chasser ou à atténuer l'effet de sa présence.

Dans certains pays il est dangereux de le montrer du doigt : en Chine, il pourrait en résulter un ulcère, en Bohême la chute du doigt, ou bien un coup de tonnerre.

L'arc-en-ciel ne se présente pas toujours sous un aspect redoutable; il peut être aussi bienfaisant. Pour puiser l'eau des ruisseaux ou des lacs, il se sert d'écuelles d'argent ou d'or, dont un homme adroit peut s'emparer : l'essentiel est d'arriver au bon moment; et c'est aussi le point délicat ; chacun sait que l'apparition lumineuse s'éloigne au fur et à mesure qu'on cherche à se rapprocher d'elle, de sorte qu'elle semble toujours à la même distance de celui qui la poursuit. L'Allemagne fournit à ce propos une curieuse légende. « On appelle Regenbogenschüsselchen, c'est-à-dire petits plats de l'arc-en-ciel, et en Bavière Himmelringsschüsseln (littéralement plats du cercle du ciel), ce qui a été traduit en latin d'archéologue *patellae Iridis*, de petites monnaies d'or... en forme de coupes ou de plats légèrement bombés. On croit qu'elles sont apportées par l'arc-en-ciel et cette illusion s'explique par le fait que la terre étant lavée et remuée par l'orage laisse apparaître ce qui est caché près de sa surface[1] ».

Ailleurs on se figure que des objets en métal quelconque jetés dans l'arc lumineux seraient aussitôt mués en or, ou bien qu'un soulier lancé assez haut pour passer par dessus la courbure, retomberait de l'autre côté rempli de doublons. Enfin dans des pays très divers, on croit qu'un homme qui traverserait l'arc-en-ciel ou passerait exactement dessous, serait changé en femme et réciproquement.

Telles sont, brièvement résumées, les traditions les plus importantes qu'on peut recueillir sur l'arc-en-ciel chez di-

1) Cité par Gaidoz et Rolland, *Mélusine*, col. 15, avec diverses références.

vers peuples de la terre. On voit quelle en est la variété et même l'incohérence. Ce qui frappe surtout quiconque cherche à mettre un peu d'ordre dans ce chaos, c'est d'une part qu'on retrouve souvent la même idée ou des idées analogues chez des hommes tout à fait différents par la race, le milieu, le développement intellectuel ou social; — c'est d'autre part que dans un même groupe humain on rencontre fréquemment des idées différentes, quelquefois contradictoires, soit juxtaposées ou superposées les unes aux autres, soit combinées ensemble sous une forme tantôt fruste, tantôt raffinée, de façon à constituer ici un conte naïf, là un mythe littéraire.

Voyons d'abord les coïncidences plus ou moins singulières qu'offrent les croyances de peuples séparés les uns des autres, soit dans le temps, soit dans l'espace. Il est inutile de passer de nouveau en revue les traditions si nombreuses énumérées plus haut, et d'après lesquelles l'arc-en-ciel a été conçu comme un être, homme ou animal, occupé à puiser l'eau sur la terre pour la porter dans les nuages. D'ailleurs on s'explique jusqu'à un certain point comment cette conception, suggérée par les faits, a pu naître séparément dans de nombreux cerveaux d'hommes. Mais il est plus extraordinaire que l'analogie se poursuive jusque dans les détails : en Bretagne et chez les nègres du Dahomey, en Petite-Russie et chez certaines tribus cafres de l'Afrique du Sud, nous trouvons la même image d'un serpent qui sort des rivières ou des lacs pour porter au ciel l'eau de la pluie. — La tradition populaire germanique, qui défend de montrer du doigt l'arc-en-ciel, remonte évidemment très haut dans le temps, mais la croyance chinoise correspondante n'est pas moins ancienne; or, à l'époque approximative où les deux phénomènes ont pris naissance, il n'y avait aucune relation possible entre les deux pays. — Il n'est pas moins instructif de rapprocher deux faits comme les suivants : en France, dans le Bas-Quercy (département du Lot), l'arc-en-ciel, quand il se pose sur certaines plantes, telles que la vigne ou les fèves, les dé-

truit et les brûle[1]. Or les Indiens du Mexique, au moment de l'arrivée des Espagnols dans le Nouveau-Monde, croyaient également que, lorsque les feux de l'arc touchaient un agave, ils le desséchaient aussitôt.

Encore n'est-il pas très difficile d'expliquer d'une façon plausible de telles coïncidences. La comparaison de la courbe de l'arc-en-ciel avec la démarche sinueuse d'un serpent, ou de ses teintes diaprées avec la peau tachetée des couleuvres d'eau, n'a rien que d'assez banal en somme. — Les lueurs violettes, jaunes et rougeâtres de l'arc-en-ciel ressemblent à des flammes; d'où l'idée toute naturelle que ces flammes célestes peuvent brûler les objets qu'elles touchent.

Mais que faut-il penser de concordances comme celles relatives au changement de sexe attribué à l'influence de l'arc-en-ciel? Comment expliquer que cette même croyance, si étrange, se rencontre à la fois en France, dans le département de la Haute-Loire, en Serbie, en Albanie, à l'extrémité opposée de l'Europe, enfin chez les nègres de la Côte des Esclaves, dans une autre partie du monde?

Tous ces rapprochements, choisis au hasard, mais qu'on pourrait indéfiniment multiplier, montrent combien il faut être prudent, en matière d'histoire religieuse, soit qu'on parle d'emprunts faits par une nation à une autre, soit qu'on songe à une lointaine origine commune, qui expliquerait les ressemblances entre les traditions de deux peuples, quand même ils n'auraient pas eu l'un avec l'autre de relations historiques.

Les analogies entre les phénomènes religieux chez les races les plus diverses sont donc assez embarrassantes : plus déconcertante encore est la variété et même la confusion des idées mythiques chez un seul peuple considéré isolément. On voit alors combien il est dangereux de simplifier ou d'unifier les explications, et on s'aperçoit qu'un éclec-

1) *Mélus.*, t. II, col. 43.

tisme patient s'impose, si on veut réussir à débrouiller la trame obscure des faits.

Les noms croates de l'arc-en-ciel suffisent par exemple à témoigner de la coexistence en Croatie de quatre ou cinq traditions : on l'appelle tantôt « la douve », « la douve de Dieu », tantôt « la bande », « la ceinture de Dieu », « la ceinture de Marie », ou bien « le chemin de Dieu », le « petit pont d'or », ou encore « le pied de Dieu », quelquefois « la vache noire » ou « la petite cigogne ». Chacun de ces noms ou de ces séries de noms représente une croyance différente. Comment ces croyances ont-elles pris naissance au sein du peuple croate? Sont-elles indigènes ou ont-elles été apportées de l'extérieur? Ont-elles été simultanées ou successives, et dans ce dernier cas, quel a été leur ordre d'apparition? Dans quelles relations sont-elles avec d'autres idées religieuses, et quelles déformations ont-elles subies par le contact avec ces idées? A quels faits plus généraux se rattachent-elles au point de vue du développement mental et social des hommes qui les ont pensées? Autant de questions qui toutes présentent de graves difficultés, dont quelques-unes sont probablement insolubles, en raison de la pauvreté des documents et du caractère peu précis des traditions orales. Mais, même quand les faits abondent, même quand ils ont été fixés de bonne heure, et sous une forme immuable en quelque sorte par l'art ou par l'écriture, la tâche n'en est pas beaucoup moins malaisée pour l'historien des religions. Ainsi, en Grèce, l'existence de documents littéraires relativement anciens, et le développement de mythes nombreux, dans lesquels se sont cristallisées pour ainsi dire les traditions religieuses les plus antiques, permettent d'étudier avec une précision en apparence suffisante la complexité des croyances relatives à l'arc-en-ciel. Nous allons voir pourtant combien au cours d'une pareille étude il faudra poser de points d'interrogation, sans trouver de réponse satisfaisante.

Les documents que nous avons principalement utilisés sont des textes homériques, quelques vers d'Hésiode, des

commentaires de scholiastes ou de lexicographes, — commentaires qui souvent ont une valeur très grande, parce qu'ils nous ont conservé la trace de maintes traditions populaires dédaignées par la littérature ou tout au moins déformées par les poètes, — enfin des textes ou des scholies des auteurs latins, héritiers de la tradition grecque. Parmi ceux-ci nous citerons surtout Virgile qui, comme on le sait, fut un érudit en matière d'institutions religieuses[1].

Les textes homériques ne nous offrent pas seulement le mythe banal de l'Iris anthropomorphique, messagère des dieux, tel qu'il apparaît couramment dans la mythologie gréco-latine : ils nous ont conservé aussi les traces de croyances populaires analogues à celles que nous énumérions plus haut, et qui semblent presque en contradiction avec la tradition littéraire postérieure. Ainsi la complexité des phénomènes religieux se manifeste à première vue dans un texte qui n'est lui-même, à vrai dire, qu'une réunion d'éléments hétérogènes.

Il faut constater d'abord qu'il n'est question d'Iris que dans l'*Iliade* ; pas une seule fois elle n'apparaît dans l'*Odyssée*, ni sous sa forme divine, ni comme nom commun désignant le phénomène météorologique de l'arc-en-ciel. Ce dernier sens se rencontre deux fois dans l'*Iliade*.

Une fois les Iris apparaissent comme des serpents célestes. On lit en effet dans la description de la cuirasse d'Agamemnon : « De sombres serpents dressaient leurs cous, trois de chaque côté, semblables aux Iris que le fils de Kronos fixe dans la nue, comme un signe pour les hommes[2]... » Les commentateurs modernes interprètent en général cette comparaison dans un sens tout à fait restreint ; d'après eux les serpents figurés sur la cuirasse sont semblables à des iris

1) Le lecteur curieux de la bibliographie du sujet pourra se reporter à l'article *Iris* du lexicon de Roscher. Nous avons jugé inutile de réimprimer des renseignements qu'on ira tout naturellement chercher dans un ouvrage de ce genre.

2) Λ, 26-29 : κυάνεοι δὲ δράκοντες ὀρωρέχατο προτὶ δειρὴν
τρεῖς ἑκάτερθ', ἴρισιν ἐοικότες ἅς τε Κρονίων
ἐν νέφεϊ στήριξε, τέρας μερόπων ἀνθρώπων.

seulement pour la couleur (κυάνεοι), ou bien la courbure de leurs corps est pareille à celle de l'arc-en-ciel[1]. Il faut avouer que rien dans le texte ne suggère une explication de ce genre, imaginée uniquement pour concilier les vers homériques avec notre propre conception du phénomène météorologique. Au contraire c'est bien le mot « serpent » qui est mis en rapport direct avec le mot « iris » (δράκοντες... ἴρισιν ἐοικότες), de sorte que grammaticalement le sens est aussi clair que possible; si d'autre part on songe aux nombreux peuples qui ont fait de l'arc-en-ciel un grand serpent céleste, on ne pourra que voir dans notre passage une trace de conceptions analogues chez les Grecs de l'époque préhistorique, conservée sous forme de comparaison dans une ancienne rhapsodie.

Dans un autre texte l'iris apparaît comme un objet étendu par Zeus dans les profondeurs du ciel. « De même que Zeus, du haut de l'Ouranos, étend pour les mortels l'Iris pourprée, afin qu'elle soit un signe soit de guerre, soit encore de mauvais temps et de froid, qui fait cesser sur la terre les travaux des hommes et rend inquiets les troupeaux, ainsi Athéna épaissit autour d'elle un nuage pourpré, et entra parmi le peuple des Achaiens[2]. » Malheureusement l'objet mythique dont il est question n'est pas clairement désigné. Il est impossible d'y voir un arc, car on ne comprendrait pas du tout comment Athéna, s'enveloppant d'un nuage, serait comparée à Zeus tendant son arc; et puis l'iris n'a été assimilée chez les Grecs à une arme céleste que dans la langue mythique postérieure. L'objet que Zeus étend dans le ciel, c'est une bande d'étoffe, écharpe ou ceinture, qu'il déploie en la laissant se dérouler du haut de l'Olympe (ἐξ οὐρανόθεν); nous savons que d'autres peuples aussi ont comparé l'arc-en-

1) Explications de Faesi et Ameis, dans leurs éditions.

2) P, 547 sq. :

Ἠΰτε πορφυρέην Ἶριν θνητοῖσι τανύσσῃ
Ζεὺς ἐξ οὐρανόθεν, τέρας ἔμμεναι ἢ πολέμοιο,
ἢ καὶ χειμῶνος δυσθαλπέος, ὅς ῥά τε ἔργων
ἀνθρώπους ἀνέπαυσεν ἐπὶ χθονί, μῆλα δὲ κήδει·
ὣς ἡ πορφυρέῃ νεφέλῃ πυκάσασα ἑαυτὴν,
δύσετ' Ἀχαιῶν ἔθνος...

ciel à une ceinture, les Mongols par exemple et les Kamtchadales, ou encore, parmi nos contemporains, les Croates. Dans la tradition anthropomorphique des Grecs, cette ceinture est devenue un ornement de la déesse Iris, l'écharpe bien connue de la mythologie classique. Aussi, lorsque Hésychius énumère les diverses acceptions du mot *iris*[1], c'est celle-là qu'il donne en seconde ligne, immédiatement après la personnification divine.

Les poètes latins surtout ont montré Iris vêtue de son écharpe diaprée :

... induitur velamina mille colorum
Iris[2].

Il est à remarquer que l'Iris apparaît comme un mauvais présage, un prodige effrayant et funeste (τέρας) dans les deux textes homériques précédemment cités ; on peut en rapprocher encore le passage où Iris, sur l'ordre de Zeus, va dire à Priam en son palais d'aller réclamer le cadavre d'Hector ; elle commence par rassurer le roi, effrayé par sa funeste apparition[3], et elle lui dit : « N'aie point de crainte ; je ne viens pas ici pour te présager des malheurs[4] ».

Aussi ne nous étonnerons-nous pas que dans la mythologie postérieure Iris ait été considérée comme une annonciatrice de discorde et Hermès comme un messager de paix[5]. Cette opinion, fondée en partie sur de vieilles croyances traditionnelles, était appuyée surtout par la fausse étymologie antique : ἶρις = ἔρις[6]. Mais n'y a-t-il pas lieu de supposer des points de contact tout à fait anciens entre les deux déesses Iris et

1) Hésych., éd. Schmidt. — Ἶρις · ἡ θεὸς ἄγγελος · καὶ ἡ ἐν οὐρανῷ ζώνη · καὶ ἡ ἔρις · καὶ φήμη [ces deux dernières gloses dues à de fausses étymologies antiques] · καὶ ποπάνου [sorte de gâteau de sacrifice] τι εἶδος · καὶ τοῦ ὀφθαλμοῦ ὁ περὶ τὴν κόρην κύκλος · καὶ τῶν λίθων τις κρυσταλλώδης καὶ ἀρωματική τις πόα.

2) Ovid., *Mét.*, XI, 589. Cf. I, 270, varios induta colores.

3) Ω, 171-172.

4) De même chez Virg. (*Aen.*, IV, 700 sq.) Iris apparaît comme une messagère de mort.

5) Voir Roscher, col. 331.

6) Cf. Hésych. Ἶρις... καὶ ἡ ἔρις.

Eris, sans qu'on puisse dire du reste si c'est une confusion de langage qui a déterminé les formes semblables des deux mythes, ou si au contraire ce sont les ressemblances mythiques qui ont suggéré la comparaison des deux mots? Je n'attribue à cette opinion que la valeur d'une simple hypothèse très fragile, mais je ne puis m'empêcher de constater qu'Eris est représentée dans l'*Iliade* comme « ayant dans les mains le signe de la guerre[1] »; or nous avons vu que ce signe était précisément l'Iris[2]. Ce même symbole ne serait-il pas la forme première d'une déesse anthropomorphisée plus tard, et ayant gardé comme attribut l'objet par lequel elle s'était d'abord manifestée? Avec cette explication, on comprendrait aussi pourquoi au chant IV de l'*Iliade* la déesse associée à la guerre, « la sœur et la compagne de l'homicide Arès », est décrite comme se manifestant progressivement; elle se dresse toute faible d'abord, puis elle fixe solidement sa tête dans le ciel et ses pieds touchent la terre[3]. Dans plusieurs passages du reste, on a hésité, dès l'antiquité, entre les lectures ἔριδα et ἶριν, ἐρίδεσσιν et ἴρισσιν etc. Zénodote au vers 27 de Λ écrivait ἐρίδεσσιν et non ἴρισσιν; il est vrai qu'Aristarque protestait déjà contre cette leçon, mais nous ne savons pas s'il se plaçait uniquement au point de vue de la pureté du texte, ou s'il n'admettait pas l'hypothèse d'une confusion originelle entre les deux déesses Iris et Eris, confusion singulièrement favorisée en tous cas par la ressemblance des vocables qui les désignent.

C'est peut-être enfin, parce que l'Iris est un signe de guerre

1) Λ, 4.

Ζεὺς δ' Ἔριδα προΐαλλε θοὰς ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν
ἀργαλέην, πολέμοιο τέρας μετὰ χερσὶν ἔχουσαν.

2) Λ, 27 et surtout P, 547.

3) Δ, 440 : ...Ἔρις...

Ἄρεος ἀνδροφόνοιο κασιγνήτη ἑτάρη τε·
ἥ τ' ὀλίγη μὲν πρῶτα κορύσσεται, αὐτὰρ ἔπειτα
οὐρανῷ ἐστήριξε κάρη, καὶ ἐπὶ χθονὶ βαίνει.

Remarquer l'emploi du verbe στηρίζω, cf. Λ, 27. Cf. aussi l'emploi du verbe τανύω dans P, 547 (πορφυρέην Ἶριν... τανύσσῃ Ζεύς... τέρας.. πολέμοιο...) et dans Ξ, 389 (τότ' αἰνοτάτην ἔριδα πολέμοιο τάνυσσαν).

qu'elle apparaît si souvent dans l'*Iliade*, où sont racontés des combats, et qu'au contraire son nom n'est pas prononcé une seule fois dans l'*Odyssée*. L'équivalent de cette conception d'une Iris guerrière se retrouve d'ailleurs dans une autre religion : à Samoa, dans un certain nombre de tribus, l'arc-en-ciel appelé « laa maomao » « le grand pas », personnifie le dieu de la guerre. S'il apparaît en face des guerriers ou derrière eux, on rebrousse chemin et on n'attaque pas l'ennemi ; si au contraire il se manifeste à droite ou à gauche de la troupe en marche, on va de l'avant[1].

Chez les Grecs, l'arc-en-ciel annonçait aussi le mauvais temps. Iris, dit le texte homérique, « est un signe de tempête et de froid, qui fait cesser sur la terre les travaux des hommes et rend inquiets les troupeaux ». C'est la conception exactement contraire à celle des Hébreux, telle qu'elle nous a été conservée dans la Bible[2] : Yahveh place son arc dans les nues en témoignage de paix et d'alliance, non pas en signe de guerre, afin de marquer aux hommes sa volonté de ne plus noyer désormais la terre sous les eaux d'un déluge.

Ces idées du reste ne sont pas aussi contradictoires qu'elles le paraissent au premier abord. Le phénomène météorologique apparaît à la fin des pluies orageuses, mais n'a par lui-même aucune signification ; certains peuples ont pu y voir un simple accompagnement de l'orage, par conséquent une manifestation de mauvais augure ; d'autres au contraire un indice de la cessation des pluies, c'est-à-dire un signe favorable.

Beaucoup se sont accordés à croire que l'arc-en-ciel pompe l'eau de la terre pour la porter dans les nuages, et il n'est pas difficile de retrouver chez les Hellènes des traces de cette conception. Elle est l'origine sans doute du mythe raconté par Hésiode, d'après lequel Zeus envoie Iris chercher l'eau du Styx[3], et aussi le point de départ de quelques représentations

1) *Mélusine*, t. III, p. 128.
2) *Genèse*, IX, 8-18.
3) Hés., *Théog.*, v. 783 sq.

figurées où la déesse apparaît portant une aiguière[1]. Dans la *Théogonie*, Iris est d'ailleurs la fille de l'Océanide Electra, et de Thaumas, fils de Pontos : on ne saurait exprimer plus clairement ses rapports avec la mer et particulièrement avec Okeanos père de toutes les eaux. Empédocle croyait aussi que l'arc-en-ciel apportait de la mer le vent ou la grande pluie[2]. Plutarque enfin nous a conservé une tradition curieuse, semblable à certaines croyances populaires : « d'après certains mythes Iris a une tête de taureau et lappe l'eau des fleuves[3] ». On peut comparer le mythe esthonien qui donne à l'arc-en-ciel une tête de bœuf[4], au moyen de laquelle il met à sec les ruisseaux ou les étangs.

Mais les poètes latins surtout, beaucoup moins épris que les Grecs d'anthropomorphisme, et plus respectueux des traditions populaires, nous font connaître l'arc buveur d'eau :

Concipit Iris aquas alimentaque nubibus affert,

dit Ovide. Non moins connu est le passage des *Géorgiques*, où Virgile énumère les signes précurseurs de l'orage, parmi lesquels il range l'arc pluvieux[5] :

... et bibit ingens
Arcus[6]*...*

L'arc-en-ciel, dans les pays méridionaux, ne se manifeste guère qu'au moment des grandes perturbations atmosphériques, quand les vents chassent les nuées et dispersent dans le ciel les vapeurs d'eau au milieu desquelles apparaîtront les couleurs du prisme. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si on

1) Roscher, art. cit., fig.
2) Tzetz, *Hom.*, O., 82. Ἶρις δ' ἐκ πελάγους ἄνεμον φέρει ἢ μέγαν ὄμβρον.
3) Plut. Περὶ τῶν ἀρεσκ. τῶν φιλ. 894. B. καὶ ἐμυθεύσαντό τινες αὐτὴν ταύρου κεφαλὴν ἔχουσαν ἀναρροφεῖν τοὺς ποταμούς.
4) Cité par *Mélusine*, II, col. 14.
5) « Imbrifer arcus », Stat., *Théb.*, 9, 405.
6) Virg., *Géorg.*, I, 380.

trouve Iris en rapport étroit avec les vents[1]; les constatations pseudo-scientifiques d'Empédocle ou d'Anaxagore s'accordent ici avec les mythes qui font d'Iris la femme de Zéphyros, ou la sœur des Harpyies. De même la tradition homérique nous montre Iris allant chercher les vents, lorsqu'Achille les invoque et leur demande de venir souffler sur le bûcher de Patrocle[2]. Enfin par là s'expliquent aussi la plupart des épithètes de la déesse : *rapide*, *aux pieds rapides*, *dont la course est rapide comme le vent* ou *comme la tempête*[3]. C'est en tant que messagère qu'elle est dite « *aux ailes d'or* » χρυσόπτερος).

L'iris cherchant l'eau de la mer ou des fleuves pour la porter dans les nuages apparaît déjà comme un intermédiaire entre la terre et le ciel; cette représentation est donc assez voisine en somme de celle qui fait de l'iris le chemin des dieux. Nous avons rencontré plus d'une fois cette idée chez les primitifs : les Grecs l'ont singulièrement développée et en ont tiré un mythe complexe qu'on peut essayer de rattacher à ses origines. D'abord il ne semble point douteux que l'Iris banale de la mythologie classique n'ait été conçue originairement comme le chemin des dieux, avant d'en être la messagère. Cette conclusion ressort d'un examen un peu attentif des textes.

L'arc-en-ciel a été considéré soit comme la route que suivent les dieux, le pont qui unit le ciel à la terre, l'arche[4]

1) On trouvera tous les textes se rapportant à cette partie du mythe dans Roscher, 1re div. (A.), chap. 3 et 4.

2) Ψ, 198 sq.

3) ὠκέα, ταχεῖα, πόδας ὠκέα, ποδήνεμος, ἀελλόπος.
10 f. 4 f. 3 f. 7 f. 4 f.

4) C'est ainsi qu'il faut expliquer le nom latin *arcus*. Sans doute *arcus* (l'arc) et *arca* (le coffre) ont été tirés du verbe *arceo* dont le sens propre est « contenir », « enfermer » (d'où *arca*) et le sens dérivé « écarter » « repousser » (d'où *arcus*). Mais dans l'usage d'une langue l'étymologie des mots est vite oubliée; il est fort probable que de tout temps, dans l'imagination des peuples latins, l'arc a été conçu comme l'arme courbée (en dépit de l'étymologie), et de très bonne heure aussi on a dû appeler *arcus*, par l'analogie de la forme, toute espèce de maçonnerie cintrée ou voûtée (courbure, arche, arc de triomphe). De même on a nommé *arcus*, en raison de sa forme et non de sa destination guer-

solide sur laquelle circulent les immortels, soit plutôt (et cette conception convient mieux sans doute à l'imagination bien équilibrée des Grecs) comme la trace lumineuse des divinités, comme le village qu'elles laissaient derrière elles en traversant l'espace.

On a remarqué plus d'une fois dans le cours de cette étude que parmi les poètes de l'antiquité Virgile surtout et à sa suite quelques Latins ont conservé à l'iris sa double nature de phénomène naturel et de divinité mythologique[1]. Ainsi, d'après un passage de l'*Énéide*, Iris se sert, comme d'un chemin, de l'arc aux mille couleurs : celui-ci seul est vu par les hommes, la déesse restant invisible :

Illa, viam celerans per mille coloribus arcum,
Nulli visa, cito decurrit tramite virgo[2].

Comme le fait remarquer Servius[3], l'arc n'est pas Iris elle-même, mais le chemin d'Iris. Arrivée sur la terre, la déesse revêt la forme de la vieille Troyenne Béroé et lance la première une torche sur les vaisseaux[4]; puis elle s'envole dans les airs et « en fuyant trace dans la nue un arc immense » :

Cum dea se paribus per caelum sustulit alis,
Ingentemque fuga secuit sub nubibus arcum.
(V, 657-658.)

Ovide exprime les mêmes images dans le XI[e] livre des *Métamorphoses* :

rière, le météore céleste qui affecte la forme d'une arche, d'une voûte. En revanche on a pu ensuite jouer sur le double sens du mot *arcus* et considérer l'arc-en-ciel comme une arme divine; cette confusion a même pu être favorisée par la connaissance de mythologies dans lesquelles une pareille tradition était primitive.

1) Virg., *Aen.*, IV, 700 sq.

2) Virg., *Aen.*, V, 609-610.

3) Serv., *Aen.*, V, 610 : « Arcus... quem non Irim, sed viam Iridis dixit ».

4) Serait-il trop osé de faire un rapprochement, à titre de simple indication, entre le mythe d'Iris incendiant les vaisseaux, et les traditions populaires d'après lesquelles l'arc-en-ciel brûle les arbres ou les récoltes qu'il touche?

Induitur velamina mille colorum
Iris et arcuato caelum curvamine signans
Tecta petit...
Postquam mandata peregit,
Iris abit.....
.....et remeat per quos modo venerat arcus.
(XI, 589 sq., 629 sq.)

Dans ces divers passages se trouve résumé pour ainsi dire le mythe d'Iris : elle a été d'abord la trace que laissent les dieux dans l'atmosphère; puis l'anthropomorphisme l'a personnifiée et en a fait une femme dont les ailes d'or ou l'écharpe changeante gardent seules une trace du phénomène météorologique qui lui avait donné naissance. Un sillage irisé accompagne dans le ciel les êtres de lumière; c'est-à-dire en langue mythique la déesse Iris est l'accompagnatrice des immortels. Ainsi apparaît-elle nettement dans un passage de l'*Iliade*. C'est pendant le combat des dieux : Aphrodite, blessée par Diomède, s'enfuit loin du champ de bataille et emprunte, pour monter dans l'Olympe, la voie de l'arc-en-ciel : je résume dans ces derniers mots l'idée originelle du mythe considérablement développée et déformée dans la rédaction anthropomorphique.

« Aphrodite s'en alla pleine de trouble, terriblement accablée. Et Iris dont les pieds vont comme le vent, la prit et la conduisit hors de la foule. » A l'écart elle trouve le char d'Arès, couvert d'une nuée, et le lui emprunte pour regagner l'Olympe. « Elle monta sur le char, affligée en son cœur. Et près d'elle Iris monta, elle prit en mains les rênes, du fouet elle excita l'attelage, et les deux chevaux, sans se faire prier, volèrent; rapidement ils atteignirent le séjour des dieux, le haut Olympe. Là Iris la rapide, dont les pieds vont comme le vent, les arrêta, et, les ayant dételés, mit auprès d'eux leur nourriture ambroisienne »[1].

Si l'arc-en-ciel est la trace des voyages qu'accomplissent les dieux dans les airs, il est par là même un signe matériel

1) E, 353,.. 370.

de leurs rapports soit entre eux, soit avec les hommes. D'où le double caractère de la messagère Iris qui apparaît tantôt comme l'intermédiaire divine[1], tantôt comme l'envoyée dont se servent certains d'entre les Immortels pour faire connaître leur volonté aux hommes. Quand l'arc s'allonge du sommet de l'Ida, un des séjours favoris de Zeus, aux hauteurs nuageuses de l'Olympe céleste, c'est qu'Iris va porter à Héra les ordres du dieu du ciel[2]. Quand des nues il plonge dans la mer, c'est que la déesse va jusque dans le gouffre liquide chercher Thétis, dont la présence est réclamée par Zeus, ou transmettre à Poseidôn les désirs de son frère[3]. Quand, sorti des profondeurs du ciel, il semble frôler de sa courbe le palais de Priam ou les murailles de Troie, c'est qu'Iris guide Hélène jusqu'à la tour d'où elle contemplera l'armée des Grecs, ou qu'elle ordonne au roi troyen de se rendre à la tente d'Achille pour lui demander le corps de son fils[4].

Plus tard, quand les mythographes distribuèrent arbitrairement les fonctions, dans la cité divine de l'Olympe, ils firent d'Iris la messagère attitrée de la reine du ciel et lui assignèrent sa place près du trône de Héra, tandis qu'Hermès remplissait le même rôle auprès de Zeus. Il n'est pas besoin de dire que ces attributions n'ont rien de primitif. Dans les textes homériques, Iris, à trois reprises va trouver d'elle-même un dieu ou un homme, sept fois elle porte les ordres de Zeus, et une fois seulement ceux d'Héra. Ajoutons que dans l'hymne à Apollon Iris va chercher Ilithye de la part des déesses, à l'insu et contre la volonté de la jalouse Héra, pour accoucher Latone.

Si les mythes littéraires ont transformé le personnage d'Iris au point qu'il est difficile d'en démêler les éléments primitifs, très probablement la tradition populaire avait con-

1) Μετάγγελος (Ψ, 199 — O, 144. Ἶριν θ' ἥ τε θεοῖσι μετάγγελος ἀθανάτοισι). N'est employé dans les text. hom. qu'en parlant d'Iris.

2) Θ, 409.

3) Ω, 77. — O, 158.

4) Τ, 121. — Ω, 159.

servé les traces de conceptions plus anciennes et plus grossières, mais plus rapprochées aussi du phénomène météorologique de l'arc-en-ciel[1]. Il est vraisemblable par exemple que l'Iris à laquelle les Déliens rendaient un culte dans l'île d'Hékaté n'était pas la messagère des dieux, telle que l'avaient conçue les poètes, mais bien plutôt quelque personnification redoutable du serpent céleste, ou de l'être mystérieux qui pompe les eaux de la terre, ou de la divinité qui se manifeste dans l'orage, au milieu du fracas des vents. Malheureusement ce culte nous est connu seulement par un passage d'Athénée[2], qui ne nous dit rien sur la nature de la déesse. Cet écrivain nous apprend, d'après le II[e] livre de la *Déliade* de Sémos, que les Déliens offraient en sacrifice à Iris, dans l'île d'Hékaté, des gâteaux appelés d'un nom spécial et faits d'une pâte de farine de froment, avec du miel, des figues et des châtaignes.

En réalité nous avons lieu de croire que l'arc-en-ciel n'a guère été adoré comme une divinité véritable; on a prétendu que l'art était responsable en grande partie de cette décadence d'Iris, parce que cette déesse manquait de caractéristiques et que de bonne heure les artistes avaient renoncé à en reproduire l'image[3]. Nous pensons plutôt que le mythe d'Iris s'est peu développé parce que, sauf exceptions rares, il ne correspondait à aucun culte. Du moins ce culte était réduit sans doute à des formules magiques et à des pratiques populaires, analogues à celles que nous signalions plus haut dans les campagnes de France. Il est probable que les paysans grecs du XI[e] siècle et ceux du V[e], ceux qui vivaient au temps de la guerre de Troie ou au siècle de Périclès, faisaient, pour

1) En Italie le mythe d'Iris n'a jamais été qu'un emprunt littéraire, et il est probable que la tradition généralement répandue était celle de l'*arcus imbrifer*. On peut rappeler à ce sujet la croyance populaire dont Plaute s'est fait l'écho dans le *Curculio*, 136 : un des personnages de la comédie, voyant une vieille toute courbée boire avidemment, s'écrie : « Ecce autem bibit arcus : pluet ».

2) Athén., *Deipn.*, 645 B.

3) Cf. l'article de M. Hild sur *Iris* dans Daremb. et Saglio ; on y trouvera des références pour les représentations figurées d'Iris.

conjurer l'arc-en-ciel, certains gestes analogues à ceux des modernes habitants de nos campagnes.

Aujourd'hui encore, en Grèce, on n'aime pas montrer du doigt l'arc-en-ciel. De l'observation du météore on tire des présages non seulement sur le temps, mais sur la valeur des récoltes prochaines. La prédominance de la couleur rouge est signe de vin, le blanc annonce une belle récolte de blé, le vert signifie abondance d'huile. Et le peuple se figure généralement qu'on trouve de l'or à l'endroit où l'arc-en-ciel touche le sol[1].

Ainsi de l'étude de l'arc-en-ciel dans la tradition antique, voici ce que nous pouvons retenir : le caractère tout artificiel et secondaire du mythe proprement dit, — des traces nombreuses mais assez difficiles à démêler d'éléments primitifs, — enfin la complexité extrême de ces éléments mêmes; l'arc-en-ciel est tantôt un serpent céleste, tantôt une ceinture diaprée, tantôt le chemin ou le sillage des dieux, tantôt un monstre à tête de taureau ou une déesse à forme humaine.

Des éléments contradictoires coexistent dans la tradition religieuse d'une même époque, par exemple dans les textes homériques qui ne s'embarrassent guère des difficultés de ce genre, et chez les poètes latins qui s'efforcent de concilier plus ou moins heureusement l'iris grecque et l'*arcus imbrifer*. Les mêmes contradictions se retrouvent dans les conceptions d'époques différentes : la Grèce héroïque était effrayée par la vue d'un arc-en-ciel; les paysans grecs modernes y distinguent l'annonce de bonnes récoltes ou l'indication d'un trésor caché[2].

On voit, par la confusion et la complexité extrême de

1) *Mélusine*, II, col. 38 à 41.

2) L'échange d'influences étrangères se laisse aussi constater çà et là dans le développement des croyances relatives à l'arc-en-ciel; ainsi le mythe grec d'Iris passe à Rome, et d'autre part le nom latin arcus suggère aux Grecs de la basse époque, avec erreur d'interprétation, l'appellation τόξον.

toutes ces croyances, combien risqueraient de faire fausse route ceux qui tenteraient une explication simpliste des traditions religieuses concernant l'arc-en-ciel.

Ch. Renel.

LA CRITIQUE BIBLIQUE

ET SON INTRODUCTION DANS LE CLERGÉ CATHOLIQUE FRANÇAIS AU XIXe SIÈCLE

Ce n'est point un article de controverse que nous publions ici, c'est la simple constatation d'un fait que personne n'ignore parmi ceux qui s'intéressent à l'évolution des idées religieuses dans la France contemporaine. Ce fait inquiète et afflige les uns, réjouit les autres. Les uns prétendent qu'il sape les bases de la foi, les autres affirment qu'il ne peut aboutir qu'à libérer cette foi de certains fardeaux dont le poids devient de plus en plus lourd. Ce n'est point à nous, qui considérons ici les choses du dehors, de trancher ce différend. L'autorité ecclésiastique s'en préoccupe et, d'après le principe catholique, c'est à elle seule qu'il appartient de prononcer le dernier mot. Jusqu'à présent elle ne s'est pas montrée très bienveillante pour les travaux critiques d'un certain nombre de ses subordonnés. Des condamnations, des proscriptions ou des mesures qui y ressemblent beaucoup, ont déjà frappé plusieurs d'entre eux. Cependant il serait inexact de dire qu'elle ait lancé un veto définitif et absolu contre ces belles études. La preuve en est qu'en décembre 1901, il y a moins d'un an, le pape Léon XIII a constitué une commission internationale de savants catholiques avec mandat d'étudier la question ou les questions bibliques et de lui faire un rapport sur le degré de liberté qu'il convient de laisser aux spécialistes qui s'en occupent. Quand le chef de l'Église lui-même prend une pareille initiative, il serait téméraire d'invoquer l'adage trop facilement employé dans les contro-

verses entre membres du même clergé : *Roma locuta est, ergo causa audita est.*

Le fait qu'il s'agit de signaler, et il est de première importance, c'est l'introduction dans l'enseignement et les lectures du clergé catholique français d'un ordre de recherches ayant pour objet la Bible et la riche variété des livres si divers qui la composent, recherches qui furent longtemps le monopole du protestantisme plus ou moins rationaliste et de ce qu'on appelle chez nous la libre pensée. Il y a déjà belles années que dans des pages d'une vibrante éloquence Edgar Quinet reprochait au clergé français sa surdité ou son inertie en présence des travaux qui s'accumulaient à l'étranger et qui changeaient profondément les idées traditionnelles qu'on s'était faites, qu'on se faisait encore du Livre sacré dans les milieux demeurés étrangers à cet ordre d'études. Ce sera, quoi qu'il arrive, l'honneur du jeune clergé catholique de la seconde moitié du dernier siècle écoulé, surtout vers sa fin, de n'avoir pas reculé devant cette tâche aussi délicate qu'impérieuse et d'avoir bravé plus d'un genre de dangers pour obéir au sentiment divin, générateur de toute science, qui s'appelle l'amour de la vérité. Pour les hommes sincèrement religieux, ce sentiment ne peut être autre chose qu'une des faces de l'amour de Dieu.

Notez que c'est en France, en plein XVII[e] siècle et par l'organe d'un oratorien que la critique biblique a débuté. Auparavant il n'y en avait eu que de vagues préludes, à peine remarqués. Au XVII[e] siècle, en France, et tandis que du côté réformé l'histoire des dogmes s'ébauchait sous la plume de Daillé et surtout de Blondel, l'oratorien Richard Simon, de Dieppe, mettait en lumière la diversité des sources qui avaient concouru à la formation du Pentateuque, et bien que son œuvre fût encore très incomplète, il avait découvert des faits patents, indéniables aux yeux des gens sans parti pris, et qui sont restés acquis à la science biblique ultérieure. Mais Richard Simon fut si vertement rabroué et même persécuté par l'illustre Bossuet, l'homme le moins critique du

monde, qu'il n'eut pas d'imitateurs ni de successeurs parmi les théologiens de France. La critique historique et exégétique passa à l'étranger et y resta. Ce fut comme un mot d'ordre imposé au clergé français qu'il ne fallait pas s'en occuper, et ce mot d'ordre fut consciencieusement obéi jusque vers la moitié du XIX[e] siècle. Les exceptions, très timides, sont si rares qu'elles ne comptent pas.

Ce mouvement d'études absolument désintéressées et qui recommençait obscurément à l'ombre de quelques séminaires ou dans des recueils périodiques dont la majorité des Français ignorait même le nom, n'allait pas sans produire une agitation pour ainsi dire souterraine dans ce monde du clergé qui n'aime pas beaucoup à tenir le grand public au courant de ce qui se passe dans ses rangs, et qui pourtant est moins voué qu'on ne le croit à l'uniformité des tendances et des idées. De temps à autre seulement, les plus attentifs des profanes s'étonnaient de quelques incidents d'apparence pour eux bizarre, qui émergeaient en pleine lumière des profondeurs inconnues d'une société fermée à leurs yeux. C'était telle instruction épiscopale qui prémunissait le clergé et les fidèles contre des tendances subversives de ce qui faisait à leur avis partie intégrante de l'orthodoxie intangible; tel professeur distingué de séminaire ou d'école libre que l'on éloignait de sa chaire professorale; tel ecclésiastique renommé pour son éloquence et son savoir que l'on reléguait dans une fonction subalterne sans que cette disgrâce eût pour cause sa conduite privée ou son mépris de la discipline hiérarchique. Cela dépendait beaucoup de la tournure d'esprit de l'évêque du diocèse et de son entourage immédiat. On entendait vaguement parler de ce qu'on appelait l'*américanisme*, c'est-à-dire du point de vue particulier sous lequel certains prélats aux États-Unis envisageaient le catholicisme et ses exigences doctrinales. On voyait seulement qu'à Rome ils avaient reçu tout autre chose que des encouragements. Quelques démissions forcées, qui atteignirent jusqu'à des professeurs de l'Institut catholique à Paris, éveillèrent aussi,

mais bien momentanément, l'attention des gens du dehors.

Cependant le mouvement continuait. Tout au plus savait-on qu'il s'agissait essentiellement de recherches appliquées à la formation et au degré d'autorité de la Bible et dont les conclusions n'avaient pas l'heur de plaire aux défenseurs attitrés de la tradition dogmatique. Mais encore une fois on était dans la plus complète ignorance du lien qui rattachait les uns aux autres ces phénomènes intermittents de la surface ecclésiastique. Leur filière, leur enchaînement était plongé dans le mystère, et l'on avait à se préoccuper de tant d'autres choses qu'on se résignait sans trop de peine à ne pas s'enquérir des péripéties d'un conflit qui se prolongeait en quelque sorte à huis clos. Tout le monde ne s'arrête pas indéfiniment devant un mur en arrière duquel il se passe quelque chose qu'on ne peut voir.

Voilà pourquoi nous signalons à ceux de nos lecteurs que la situation ecclésiastique intéresse, peut-être même intrigue, un livre qui vient de paraître sous le titre de *La Question Biblique chez les Catholiques de France au* XIX[e] *siècle* (Paris, A. Ricard et fils éditeurs, IV-324 p.), dû à la plume de M. Albert Houtin. L'auteur est un ecclésiastique de mérite, déjà connu par de sérieux travaux d'érudition, parmi lesquels on peut remarquer un savant travail sur l'*Apostolicité des églises de France*[1]. M. Albert Houtin est parfaitement au courant des hommes et des choses qui ont déterminé la direction, les revers et les succès de la tendance « critique » à laquelle il appartient lui-même. Ce n'est ni un révolté contre l'Église, encore bien moins un apostat. Son livre est tout le contraire d'un pamphlet. Mais, avec une modération dont nous ne pouvons que le louer (car la passion vitupérative est le fléau de cet ordre d'écrits), il déroule à nos yeux toutes les péripéties de ce drame *intus Ecclesiam* et plusieurs sont extrêmement curieuses. Ce sera par la suite un des documents les plus ins-

1) Il s'agit dans ce livre du degré de vraisemblance et de crédibilité des titres que présentent quelques églises de France à l'appui de leur prétention de remonter à une fondation apostolique ou à peu près.

tructifs auxquels devront avoir recours les historiens de la pensée religieuse dans la France du XIXe siècle.

Nous n'en ferons pas l'analyse. En dehors des questions de personnes inévitablement mêlées à des conflits de ce genre, nous constatons seulement le fait, toujours *le fait*, que si ailleurs les questions de critique biblique se posent et se discutent au nom d'un principe général de liberté d'examen dont elles ne sont que les applications particulières, elles se spécifient tout de suite, dans ce milieu particulier, sur quelques points déterminés, tels que les récits bibliques de la création, ceux du déluge universel, les rapports des découvertes assyriologiques et égyptologiques avec la chronologie et l'histoire de la Bible, l'authenticité mosaïque du Pentateuque et celle d'un passage fameux que, depuis Erasme, la critique scientifique regarde comme une interpolation dans l'une des épîtres attribuées à l'apôtre Jean. Mais les apologistes de la tradition dogmatique ont toujours tenu ferme en faveur de l'authenticité, parce qu'ils considèrent ce passage (avec quelque illusion selon nous) comme la preuve scripturaire la plus formelle en faveur du dogme de la Trinité. Ces hardiesses partielles ne convergeraient-elles pas vers la justification du principe général dont nous venons de parler? Encore une fois c'est l'avenir qui le dira.

J'ajoute que ce serait méconnaître absolument les intentions de ces laborieux chercheurs que de les soupçonner de vouloir, comme on dit, « démolir la Bible » et lui ôter la place de premier rang que l'Église lui assigne parmi les fondements de la foi chrétienne. Ils sont persuadés au contraire qu'en l'exposant au plein jour de l'histoire, qu'en lui appliquant les règles qui font loi quand on étudie tous les autres documents de l'antiquité, ils rehaussent la valeur religieuse de la Bible et qu'ils éliminent une grande partie des difficultés qu'elle soulève du point de vue de la pensée moderne. Si nous osions résumer d'un seul mot ce qui les distingue des commentateurs d'autrefois, nous dirions — mais c'est notre opinion personnelle — que leurs travaux rentrent dans cette orienta-

*.

tion de la science contemporaine qui fait que le principe de l'évolution, ici comme partout, se substitue de plus en plus à celui des créations ou des apparitions se succédant d'une manière abrupte et sans lien organique. Reste à savoir laquelle des deux notions est au fond la plus religieuse.

C'est une loi de l'histoire religieuse que toute religion supérieure, à un certain mement de son existence, se fait un « Livre sacré » destiné à conserver le souvenir de ses origines et à fixer ses principes essentiels. Le Coran, le Véda, les *Kings* chinois, les livres sacrés du bouddhisme rendent témoignage de cette loi non moins que l'Ancien Testament pour les Juifs et le Nouveau pour les chrétiens. Quel que soit le jugement porté par la science sur le mode de composition, de formation, de réunion, du livre qui possède ainsi la dignité canonique, on ne peut pas la lui enlever en tant que document et témoin irréfragable de la croyance au temps de son apparition et des thèses fondamentales de la religion dont il est le livre-étendard. Ce point de vue bien compris laisse le champ libre à la critique des sources et des récits dont il est la condensation ou la réduction, sans pour cela qu'on doive accuser ceux qui l'exercent de ruiner l'édifice qu'ils cherchent simplement à mieux connaître.

Si donc nous nous abstenons de nous prononcer ici sur le fond du débat, nous ne saurions nous empêcher d'exprimer au nom de la science elle-même nos sincères sympathies pour ce groupe de prêtres qu'anime, malgré tant de difficultés de tout genre, l'ardent désir de mieux connaître, de plus savoir, de s'éclairer eux-mêmes et d'éclairer les autres. Au-dessus de tout ce qui peut nous séparer d'eux, c'est là un terrain sur lequel tous les amants de la vérité se reconnaissent et se réunissent.

Qu'on ne leur oppose pas je ne sais quel danger de se perdre par orgueil de la science et sondage téméraire de ce qui échappe à nos investigations. En fait d'orgueil, celui de l'ignorance (car il existe, hélas!) est bien plus dangereux que l'orgueil de la science. Et quant à l'insondable, il est toujours

temps de s'arrêter quand la sonde ne peut aller plus loin.

J'ai connu un éminent professeur de théologie qui dès sa jeunesse manifestait un goût passionné pour les études religieuses. « Prenez garde, mon enfant », lui disait un vénérable traditionaliste, « prenez garde de vous noyer dans l'océan du mystère, rappelez-vous la parole de l'Apôtre qui dit que ce sont là des choses dans lesquelles les anges eux-mêmes désirent plonger leurs regards sans pouvoir en atteindre le fond ». — « L'Apôtre a sans doute raison », répliqua le jeune homme, « et vous aussi, cher Monsieur, mais pourquoi ne ferais-je pas comme les anges ? »

Terminons plutôt par ces belles et confiantes paroles qu'un prélat conciliant et des plus modérés, M. Meignot, a émises dans son discours sur la *Méthode de la théologie* (novembre 1901) et qui clôturent aussi le livre si intéressant de M. Houtin :

« Laissons à la discussion le temps de faire son œuvre ; n'y faisons usage que de procédés scientifiques, et non point de ces invectives ou de ces violences qui témoignent d'un zèle pour l'orthodoxie plus digne de chevaliers errants que de savants consciencieux. D'aucuns s'inquiètent de voir quelques-unes de nos conclusions scientifiques coïncider avec les opinions émises par des savants hétérodoxes ou non-chrétiens. Ils appellent cela « protestantiser » l'Église, la « rationaliser ». Ces barbarismes n'empêcheront pas la science d'être une, la certitude de s'imposer à l'esprit de l'homme, et la théologie sérieuse d'accueillir toute vérité d'où qu'elle vienne ».

Albert Réville.

REVUE DES LIVRES

—

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Hugo Winckler. — **Himmels- und Weltenbild der Babylonier als Grundlage der Weltanschauung und Mythologie aller Völker.** — Leipzig, Hinrichs, 1901 ; in-8, 62 pages.

La brochure de M. Winckler contient une thèse générale sur l'origine des mythologies, et l'exposé du système cosmogonique et astrologique des Chaldéens. La thèse est plutôt énoncée que démontrée, et l'on peut douter qu'elle soit démontrable. Ce n'est pas en quelques pages et par voie d'affirmation qu'on peut l'établir, mais par une série de rapprochements méthodiques, et puisque l'on parle de tous les peuples, il ne s'agirait de rien moins que d'une critique embrassant toute l'histoire de ces mythologies, dans la mesure où on peut la connaître. Il aurait sans doute été plus sage de parler seulement d'influence probable ou possible des doctrines chaldéennes sur les mythes d'un assez grand nombre de peuples, de tracer le plan du travail de comparaison, et de réserver les conclusions définitives jusqu'à ce que ce travail soit accompli. Provisoirement, la thèse absolue de M. Winckler ressemble beaucoup à celle de l'ancienne école traditionaliste, qui faisait dériver toutes les religions et même toutes les mythologies de la révélation primitive. On alléguait jadis les mythes du déluge pour prouver la réalité de ce cataclysme, et par surcroît l'unité de la famille humaine. M. Winckler y renvoie, en passant, comme à une preuve de l'origine chaldéenne des mythologies. Il faudrait d'abord montrer comment tous ces mythes sont apparentés, et jusqu'à quel point ils reproduisent le symbole astrologique et zodiacal qui serait, nous dit-on, au fond du mythe chaldéen.

Dans l'exposé de la cosmologie et de l'astrologie chaldéennes, qui est très complet et bien présenté, l'auteur s'exprime constamment comme s'il était sur un terrain très ferme, bien exploré, connu avec certitude

jusque dans ses moindres détails. On ne se douterait pas qu'une grande part d'hypothèse est entrée dans la reconstruction, et l'on pourrait croire, ce qui n'est sans doute pas la pensée de M. Winckler, que la religion chaldéenne est née uniquement de l'observation météorologique et astronomique. Il est dit incidemment que si la forme du culte chaldéen était polythéiste, la doctrine ne l'était pas, tous les phénomènes de l'univers étant censés les manifestations d'une puissance divine unique. L'existence de cet enseignement ésotérique aurait besoin d'être appuyée sur de bons textes, et non seulement sur quelques noms propres d'hommes qui semblent affirmer l'équivalence ou l'identité de deux divinités; et après avoir constaté la réalité d'une telle conception, il faudrait vérifier encore ses chances d'antiquité. Tout en regrettant que M. Winckler ne sache pas faire un plus grand usage du mot « peut-être », on lira avec intérêt ses considérations sur l'arithmétique des Chaldéens, le calendrier, les sept planètes, les signes du zodiaque. L'explication du *schibbolet*, dans Jug., xi, 6, paraîtra au moins ingénieuse : la fille de Jephté serait la Vierge du zodiaque; les deux mois où elle pleure sa virginité avant de mourir sont le double mois qui lui appartenait; s'il est question ensuite du *schibbolet*, ce serait à cause de l'épi de la Vierge; et le nom de la Sibylle viendrait aussi de là. Mais il faudrait au moins dire que ces identifications sont conjecturales.

Alfred Loisy.

H. Oldenberg. — **Aus Indien und Iran.** Gesammelte Aufsätze. — Berlin, Wilhem Hertz, 1899. Un vol. in-8 de 195 pp. 4 marks.

Ce petit livre est un recueil de six articles dont quatre ont paru, de 1886 à 1898, dans la *Deutsche Rundschau*, et un, en 1894, comme feuilleton de la *National Zeitung*. On voit qu'il s'y agit avant tout de vulgarisation; ajoutons que cette vulgarisation, ainsi que l'on pouvait s'y attendre de la part de M. *O.*, est de la meilleure sorte qui se puisse trouver : nous voulons dire qu'un éminent spécialiste nous entretient, au cours de ces pages, de sujets qu'il possède assez bien pour pouvoir en parler d'une manière claire et intéressante pour tous. Le réel talent littéraire dont l'auteur fait preuve n'ajoute que plus de charme à la lumineuse simplicité de l'exposition.

L'Iran n'est représenté que par un essai sur « *Zarathustra* », mais

qui traite d'ensemble toutes les questions soulevées autour du Mazdéisme depuis la découverte du texte de l'Avesta par Anquetil-Duperron. Des cinq articles relatifs à l'Inde, le premier seul où il expose les étonnants progrès accomplis par les « *Études sanskrites* » au cours du siècle dernier, ne vise pas directement les lecteurs habituels de cette Revue. Deux sont avant tout des revues de livres : dans l'un, il campe, à propos de l'ouvrage de M. Windisch, le type de Mâra, le « *Satan du Bouddhisme* » en face de son antagoniste le Bouddha-Sauveur, qu'il essaye, lui aussi, vainement de tenter; dans l'autre, le travail de M. Grünwedel sur *l'Art bouddhique dans l'Inde* lui fournit l'occasion d'attirer sur les chefs-d'œuvre gréco-bouddhiques du nord-ouest de l'Inde une attention qui, depuis, ne s'est pas ralentie. Mais c'est surtout sur les deux autres articles qu'il convient de s'arrêter.

L'un d'eux, encore inédit, semble fait tout exprès pour le public français : aussi bien était-il destiné au Congrès des orientalistes qui s'est tenu à Paris en 1897. L'auteur y reprend la théorie de Taine sur le Bouddhisme. Cet « essai de critique et d'histoire » date de 1860 et est par suite fondé sur le livre de Köppen. M. *O.* s'étonne qu'il ne soit pas plus connu en Allemagne : il faut avouer qu'en France il est bien oublié. Il y avait cependant plus d'un rapport, sans d'ailleurs que Taine pût en avoir pleine conscience, entre sa pensée et celle du Bouddhisme : pour toutes deux le moi est réduit à la file des phénomènes, pour toutes deux « le meilleur fruit de la science est la résignation froide qui, pacifiant et préparant l'âme, réduit la souffrance à la douleur du corps ». Mais l'insuffisance des études bouddhiques à cette époque jointe à une application au moins prématurée de la fameuse méthode, est venue tout gâter. Taine voit naturellement le « fait générateur » du Bouddhisme dans le caractère du peuple indien qu'il définit par une intelligence et une sensibilité raffinées qu'énerve un climat écrasant. La première crée au système sa base métaphysique, la théorie de la dissolution simultanée de l'être et de la douleur dans le néant du Nirvâna; mais c'est la seconde qui lui fournit un fondement moral et qui, entraînant les âmes mieux qu'aucune spéculation n'aurait pu faire, réalise le miracle de la délivrance par la puissance de la pitié. Ainsi l'idée du néant fraternise avec le sentiment de la compassion : la formule est trouvée, d'où tout découle. M. *O.* n'a pas de peine à montrer, grâce aux récents progrès des études bouddhiques, combien cette belle construction répond peu à la réalité. La notion du néant n'a pas joué, au moins dans le Bouddhisme ancien, le rôle qu'on lui attribue; et, quant à la charité bouddhique,

essentiellement égoïste et uniquement occupée du salut personnel, elle a sa fin en soi-même et ne ressemble en rien à l'altruisme débordant que Taine avait imaginé.

L'article dont il nous reste à parler s'intitule *La Religion du Véda et le Bouddhisme* : nous voudrions — quoiqu'un peu tard — en recommander la suggestive lecture à toutes les personnes qui s'intéressent à la science des religions. M. *O.* s'y trouve à l'aise sur le double terrain, également familier, du Védisme et du Bouddhisme : tout son effort tend à remettre ces deux manifestations religieuses à leur place, non seulement dans leur cadre indien, mais dans l'histoire même de l'humanité. Il nous fait d'abord assister aux premiers tâtonnements des études védiques ; leur caractère est au début purement étymologique et grammatical ; parmi les philologues, les uns comme Ad. Kuhn, voient partout des divinités de l'orage, les autres, comme Max Müller, se font une spécialité de soleils et d'aurores : tous sont unanimes à chercher dans le Véda le secret de la théogonie indo-européenne. Mais bientôt les progrès de la linguistique éliminent les rapprochements et les étymologies fantaisistes, tandis qu'une connaissance plus approfondie des mythologies trouve des ressemblances entre des figures divines, comme par exemple celles des Açvins ou des Dioscures, cachées sous des noms très différents. D'autre part, le rapide développement de l'ethnographie religieuse ramène la question des hauteurs innocentes de la vieille philologie de cabinet sur le terrain de l'observation courante et découvre — au grand scandale des fabricants d'idylles préhistoriques — des survivances de mythes et de rites sauvages aussi bien dans le Véda et dans Homère que dans nos coutumes et nos croyances européennes d'aujourd'hui. Le type de la religion des non-civilisés se définit : on sait le rôle qu'y jouent les esprits, génies ou fantômes, les bêtes, les fétiches, le sorcier et ses opérations magiques. De ce chaos, l'influence de la vie pastorale et agricole dégage peu à peu les grandes forces naturelles, ciel et terre, soleil et lune, orage et feu ; bientôt l'anthropomorphisme domine ; le sacrifice et la prière apparaissent et avec eux le prêtre, pour longtemps. C'est à ce stage, lequel suppose déjà une longue préhistoire, que viendrait se placer la religion du Véda. Sans doute il est aisé d'y relever encore des traces de zoomorphisme et d'animisme ; mais déjà les grandes puissances naturelles divinisées ont à peu près oublié leur origine et se sont transformées, à l'image d'une société déjà plus hiérarchisée, en sortes de monarques du ciel. Toutefois aucun dieu des patriotes ou des penseurs n'a encore conquis l'hégémonie. Même l'identification de l'idée de Dieu

et de celle du Bien, l'alliance de la morale et de la religion, n'est pas encore une chose faite; du moins le représentant de cette union, le dieu justicier Varuna serait, selon une hypothèse bien connue de l'auteur, un emprunt fait aux Sémites. Ainsi la religion du Véda et de même son culte plonge d'une part dans le passé des races sauvages et par une autre face, annonce la civilisation de l'avenir.

Ces formes religieuses nouvelles, l'évolution naturelle des idées, jointe au développement du commerce et de l'industrie et à l'avènement de la vie des villes, devait les produire vers le même temps et sur le même modèle, en Orient comme en Occident : elles s'appellent dans l'Inde le Bouddhisme (pour ne rien dire du Jainisme), dans le monde grec la secte des Orphiques ou des Pythagoriciens. Ici et là même défiance du monde des phénomènes, même recherche éperdue du moi, même souci croissant de la destinée humaine, même fond de pessimisme, même aspiration vers l'éternel, même prédominance de la croyance à la transmigration des âmes, même conception du salut comme la libération du cercle des métempsychoses, enfin même apparition de personnalités éminentes groupant autour d'elles des confréries d'adeptes ou d'initiés. M. *O.* suit le parallélisme de ces manifestations jusque dans les paroles que la tradition met d'une part, en attendant Platon, dans la bouche d'un Pythagore, d'un Épiménide, d'un Empédocle ou d'un Héraclite, de l'autre dans celle du Bouddha : les rapprochements sont parfois assez saisissants, aussi bien dans leur esprit que dans leur lettre, pour qu'on puisse douter si tel passage est traduit du grec ou du pâli. Mais si le but et les moyens sont semblables, il n'en est pas de même des résultats. Tandis que la figure des penseurs grecs reste purement humaine, celle du Bouddha, philosophe en train de se transformer en dieu, rappelle par l'auréole de ses miracles et son entourage de moines la tradition de nos Évangiles et du monachisme chrétien. Ainsi s'expliqueraient, selon M. *O.*, sans qu'il soit besoin de supposer aucun rapport direct, par le simple développement parallèle des lois de la pensée religieuse, les indéniables ressemblances que présentent, sous plus d'un point de vue, bouddhisme, hellénisme et christianisme. On sent assez l'intérêt de cette hypothèse — et que pouvons-nous faire ici autre chose que des hypothèses? — et l'importance qu'elle aurait pour l'établissement d'une classification vraiment naturelle et historique des religions.

A. Foucher.

JULIUS GRILL. — **Untersuchungen ueber die Entstehung des vierten Evangeliums**, I. — 1 vol. gr. in-8° de XII et 408 p. — Tubingen et Leipzig, Mohr; 1902. 8 marks.

M. J. Grill, professeur à la Faculté de théologie de Tubingue, nous offre dans ce premier volume de *Recherches sur les origines du quatrième évangile* une remarquable étude sur le Prologue et ses relations avec l'évangile. Contrairement à la thèse que M. Ad. Harnack a remise en honneur, il soutient que le lien entre le Prologue et le corps même du quatrième évangile est des plus étroits. La conviction énoncée au début : Le Christ est le Verbe de Dieu incarné, domine tout le récit. Quand on objecte qu'à partir du v. 14 le terme de *Logos* ne figure plus une seule fois dans le récit pour désigner le Christ, on oublie, d'une part, que l'autorité réclamée par Jésus pour sa « parole » découle uniquement du fait que c'est *la Parole* même de Dieu, d'autre part que le Prologue lui-même détermine le Logos, en disant qu'en lui est la *Vie* et la *Lumière* et que dans le cours du récit c'est constamment comme détenteur de la Vie et de la Lumière que le Christ parle et agit. C'est l'évidence même.

Le mérite de M. Grill n'est pas tant d'avoir repris avec une grande abondance d'arguments cette démonstration déjà acquise à moins de frais, que d'avoir analysé plus soigneusement qu'on ne l'avait fait jusqu'à présent ces deux concepts de *Vie* et de *Lumière*, selon la philosophie religieuse de l'époque et du milieu où fut composé le IV° évangile.

Il établit tout d'abord, avec le luxe de preuves détaillées qui rend son livre très utile, quoiqu'il alourdisse la marche du raisonnement, que l'évangéliste se rattache à la doctrine alexandrine philonienne du Logos (p. 105-166). Mais il insiste non moins sur les profondes différences entre la notion du Logos chez Philon et celle du IV° évangile. Pour Philon, dit-il, le Logos est avant tout l'Entendement divin — notion hellénique ; pour l'évangéliste c'est avant tout la Parole de Dieu, — notion biblique (p. 168-170). Chez Philon la personnalité du Logos est flottante, incertaine et, somme toute, elle se réduit à n'être qu'une image : dans le IV° évangile, au contraire, elle s'affirme d'un bout à l'autre de la façon la plus concrète (p. 170-171). Enfin chez Philon le Logos a exclusivement le caractère d'un intermédiaire entre Dieu et la matière, tandis que pour l'évangéliste le Logos est dieu auprès de Dieu. S'élevant à la fois au dessus de l'intellectualisme hellénique et du transcendantalisme absolu de la théologie juive, le penseur chrétien se rattache à la conception biblique du prophétisme, reconnait en Dieu, non pas seule-

ment l'Être absolu abstrait, mais aussi l'Être absolu vivant, c'est-à-dire doué de pensée, de volonté, d'amour et posant, en vertu même de son absoluité personnelle, lui-même l'objet de sa pensée, de sa volonté et de son amour (p. 171-176). En termes plus clairs, cela signifie, si je ne fais erreur, que le quatrième évangéliste attribue à Dieu comme au Logos un caractère nettement personnel et se fait de la divinité une conception plus anthropomorphique.

Cette analyse très scrupuleuse renferme beaucoup de vérités. Je suis entièrement d'accord avec M. Grill sur la nécessité de reconnaître de sérieuses différences entre la théologie de Philon et celle du quatrième évangéliste. Celle-ci n'est pas simplement la réplique de celle-là. Philon est antérieur de près d'un siècle à son successeur chrétien et son système n'avait pas la rigueur voulue pour se maintenir comme un bloc intangible. Il est pour nous le représentant le plus qualifié du genre de philosophie religieuse qui avait cours dans le monde judéo-hellénique, bien plutôt que le créateur d'une philosophie strictement personnelle. Une doctrine comme la sienne était par nature susceptible d'innombrables modifications. Enfin et surtout, entre les deux auteurs il y a l'apparition du fait chrétien et de la tradition à laquelle il a donné naissance, d'où résulte une détermination nouvelle de la théologie alexandrine chez l'évangéliste.

Ce que je reproche à M. Grill, ce n'est pas d'avoir exagéré la part de l'inspiration biblique et de l'originalité créatrice chez l'écrivain chrétien, c'est de ne pas faire une part assez large à l'inspiration biblique et à l'élément proprement religieux dans la philosophie philonienne. Il n'en fait ressortir que la face grecque et ne met en lumière que son caractère philosophique, parce qu'il opère sur des passages détachés des œuvres de l'auteur juif et ces passages sont détachés justement parce que la pensée de Philon y revêt des formes philosophiques plus précises. Mais, pour cette raison aussi, ils ne donnent pas une idée complète de la nature particulière de son œuvre. Assurément Philon est dominé par le désir de montrer aux Grecs et aux Juifs séduits par la civilisation grecque, que la foi juive apporte aux hommes les enseignements philosophiques les plus élevés et que, bien loin d'être en contradiction avec la science, elle en est au contraire l'expression suprême. Mais il ne la donne nullement comme un produit de la spéculation philosophique. Elle est pour lui le pur produit de la révélation tout comme la foi chrétienne pour le quatrième évangéliste. Il est croyant non moins que philosophe; il est convaincu de puiser toute sa sagesse dans les livres sacrés. Les

prophètes et tout particulièrement le plus grand d'entre eux, Moïse, sont pour lui les hommes de Dieu, organes de la révélation et ce qui le préoccupe, bien plus que d'expliquer les origines du monde, c'est de montrer dans cette religion divine la source exclusive de toute vie véritable, c'est-à-dire spirituelle et morale. Ses écrits sont presque tous des commentaires bibliques et les trois quarts en sont consacrés à cette destination morale.

Il n'est donc pas exact de présenter Philon uniquement comme philosophe. C'est un homme d'une piété ardente et exigeante. Il a gardé l'âme juive si son intelligence est devenue grecque. M. Grill, en analysant sa pensée, ne rend pas justice à son âme. Je ne saurais lui accorder que le Logos philonien soit avant tout l'Entendement divin; la lecture des œuvres de Philon m'a convaincu qu'il attachait beaucoup plus d'importance au rôle du Logos comme révélateur et comme agent de communication de la vie morale. Sans doute le Logos philonien n'apparaît nulle part avec une personnalité concrète comparable à celle du Logos incarné dans le IVe évangile. Mais de quel droit M. Grill, à la suite de M. Drummond, réduit-il les nombreux passages où l'activité du Logos est présentée comme celle d'un être personnel, à n'être que de simples images sans aucune portée? En vertu d'un simple raisonnement *a priori*, comme il y en a beaucoup dans son livre : « sofern er (= le Logos) Zusammenfassung, Einheit ist, ist er Abstraktion; sofern das Zusammengefasste aus göttlichen Gedanken (Ideen) hervorgangene, Gott selbst objektiv gewordene, reale Kräfte sind, ist er Hypostase. So gewiss er aber nach der einen Seite Abstraktion, allgemeinste Idee ist, so gewiss *kann er nicht ein Personwesen* sein, ist vielmehr alle in einzelnen Fällen sich einstellende Personnifikation als eine bildliche, in verschiedener Weise namentlich durch die alttestamentlich-religiöse Anknüpfung veranlasste, zu betrachten » (p. 143 sq.). Ce qui revient à dire que le Logos philonien ne saurait être personnel, parce que ce serait illogique aux yeux de l'interprète moderne. Mais si Philon n'avait pas eu la même notion de personnalité que M. Grill ou M. Drummond? Est-ce que les anciens Égyptiens, avec leurs triades divines, les gnostiques avec leurs éons qui sont à la fois des êtres très personnels, héros de véritables drames, et des abstractions quintessenciées, est-ce que les trinitaires chrétiens eux-mêmes ne nous apprennent pas, que ce mélange de caractère personnel et abstrait ne soulevait aucune objection chez les théologiens du monde égyptien et alexandrin? Enfin, quand M. Grill dit que le Logos du IVe évangile est dieu, tandis que celui de Philon n'est

qu'un intermédiaire entre Dieu et le monde, il oublie, d'une part, les passages cités par lui-même (p. 108 et suiv.) où le Logos philonien est appelé « dieu », « second dieu », d'autre part les déclarations formelles de l'évangéliste faisant dire au Logos incarné : « Nul ne vient au Père que par moi » (Jean, 14, 6). Est-il possible d'affirmer plus nettement que le Christ est l'intermédiaire entre Dieu et les hommes?

M. Grill me semble ainsi avoir exagéré les différences théologiques entre les deux auteurs, parce qu'il n'a pas rendu suffisamment justice au caractère juif, biblique et religieux de Philon. D'autre part, pour lui le quatrième évangéliste est un chrétien qui a reconnu dans la philosophie religieuse hellénistique un fonds de vérité, comme une intuition providentielle de la révélation en Christ (p. 167), et qui l'utilise pour propager la vérité chrétienne. Le rapport inverse serait tout aussi légitime : l'évangéliste est un helléniste alexandrin qui a été saisi par la beauté de l'enseignement chrétien et qui l'interprète suivant ses idées théologiques. Seulement dans le premier cas le facteur déterminant est la tradition chrétienne, dans le second, c'est la philosophie judéo-alexandrine. Notre complète ignorance des antécédents de l'évangéliste ne nous permet pas de résoudre la question. Mais, que ce soit le christianisme qui l'ait amené à la théologie alexandrine ou qu'il ait suivi la voie inverse, il me paraît certain que l'évangéliste, au moment où il composa l'évangile, était à la fois un disciple enthousiaste du Christ et un adepte profondément convaincu de la théologie judéo-alexandrine et qu'il a combiné ses deux convictions d'origine différente, comme tant d'autres penseurs chrétiens aux différentes époques de notre histoire religieuse ont combiné leur foi chrétienne avec leur philosophie, qu'elle fût néoplatonicienne, aristotélicienne, cartésienne, kantienne ou hégélienne. Son cas n'a rien d'exceptionnel.

M. Grill fait aussi ressortir le caractère antignostique du IV[e] évangile et il en tire la conclusion que cet évangile a été composé à une époque où le gnosticisme était déjà répandu. L'insistance avec laquelle l'auteur sacré répète qu'il n'y a pas d'autre intermédiaire entre Dieu et le monde que le Logos (1, 3), que la Vie et la Lumière sont dans le Logos, et non des êtres distincts, que celui-ci est lui-même le μονογενής, le soin avec lequel il évite d'employer l'expression Sophia (la Sagesse de l'A. T.) dont les gnostiques ont fait généralement un éon inférieur, enfin la suppression de tout dualisme métaphysique dans sa théologie, sont signalés comme autant de symptômes de cette opposition tacite aux spéculations gnostiques (p. 91 et suiv., p. 200, p. 361 et suiv.). Ici encore il y a

beaucoup d'observations fines et judicieuses. Et cependant j'ai l'impression que l'auteur a trop abondé dans son propre sens. Si l'évangéliste a réellement des intentions polémiques contre les gnostiques, il faut avouer qu'il les a dissimulées avec soin. Pas un mot pour combattre les fausses puissances divines et les généalogies d'éons, comme dans les épîtres deutéropauliniennes (*Eph.*, 6, 12; *Col.*, 2, 15; I *Timothée*, 1,4; *Tite*, 3, 9). Suffit-il de la répétition au v. 3 du ch. 1 pour nous autoriser à statuer une intention polémique contre ceux qui échelonnaient une longue série d'intermédiaires entre Dieu et le monde? Est-ce que le rythme imité du style hébraïque dans le Prologue ne justifie pas cette répétition? Enfin n'est-il pas beaucoup plus simple de voir dans l'insistance de l'auteur à répéter qu'aucune chose « n'est devenue » i. e. n'a pris naissance en dehors du Logos, le souci de bien établir pour ses lecteurs chrétiens la doctrine fondamentale de sa théologie alexandrine : Dieu n'agit jamais dans le monde sinon par l'intermédiaire du Verbe, que d'y chercher des allusions mystérieuses aux doctrines gnostiques sur d'autres démiurges? Quant il est dit que le Logos a la Vie et la Lumière en lui — et plus loin qu'il est lui-même la Vie et la Lumière, pourquoi verrions-nous là une allusion hostile à des gnostiques pour lesquels la Vie et la Lumière auraient été des puissances distinctes du Logos et non pas tout simplement la détermination plus précise de ce terme trop abstrait et trop général de Logos. « Au commencement était le Logos, organe de toute création; c'est lui qui disposait de la Vie et de la Lumière (= vie spirituelle) » : voilà le sens naturel, d'après la suite des idées. Pourquoi aller chercher là-dessous des intentions mystérieuses qui n'ont plus aucune place dans la suite de l'ouvrage? De même la répétition du mot μονογενής aux vv. 14 et 18 se justifie bien suffisamment par l'importance capitale de la thèse : seul le Logos peut faire connaître Dieu, parce que seul il a accès direct auprès de Dieu; donc le Christ qui est le Logos incarné peut seul faire connaître Dieu et procurer le salut. Tout le IVe évangile repose là-dessus; c'est bien le moins que l'évangéliste le dise nettement. Pourquoi vouloir retrouver ici une visée polémique contre quelques gnostiques lesquels ont employé cette expression dans un sens tout différent? Le même raisonnement s'applique à l'emploi des termes Plérôma, Charis et Alétheia. M. Grill va chercher péniblement bien loin des explications qu'il a sous la main.

Quant à l'absence du terme et de la notion de Sophia, elle est, ne effet, très caractéristique. M. Grill veut que ce soit à cause du discrédit où ce terme était tombé par le fait du rôle inférieur de la Sophia dans

les drames célestes auxquels se complaisaient les systèmes gnostiques (p. 176-201). C'est toujours la méthode de l'*a priori* : il n'est pas possible que l'évangéliste n'ait pas eu des raisons cachées de ne pas employer ce terme que logiquement il eût dû employer ! Et pourquoi n'est-ce pas possible? Il n'a pas fait un traité de philosophie. Il a pris le terme Logos qui était plus répandu dans le monde grec que le terme Sophia. M. Grill estime qu'il aurait dû se servir du terme plus familier aux auteurs juifs : Sagesse. Cela dénote simplement que le professeur de Tubingue exagère la dépendance de l'évangéliste à l'égard du judaïsme biblique, au détriment du judéo-alexandrinisme. Je m'explique très facilement qu'il ait laissé de côté l'expression « Sophia ». Déjà dans Philon cette expression n'apparaît plus que rarement, comme un legs du passé qui fait double emploi avec le terme Logos. Il est dans l'ordre d'une évolution régulière qu'elle soit tombée en désuétude chez les écrivains ultérieurs de la même école. Est-il bien étonnant que dans les 18 versets qui constituent toute la partie spéculative (et encore mélangée d'histoire!) du IV[e] évangile, l'auteur se soit contenté du terme Logos et n'ait pas éprouvé le besoin d'obscurcir sa pensée en y mêlant le nom de Sophia?

Enfin la suppression de tout dualisme métaphysique dans le IV[e] évangile tel que l'interprète M. Grill, est plus que contestable. Je reconnais que l'auteur ne s'explique pas sur l'origine des ténèbres. Mais il est un fait certain, c'est qu'il y a tout au moins un dualisme moral dans le IV[e] évangile. Les uns sont fils de Satan, les autres fils de Dieu. Personne ne peut venir à Dieu à moins que cela ne lui soit donné par Dieu. Par eux-mêmes les hommes en sont incapables. Comme il n'est pas question d'une chute de l'homme, c'est bien par nature qu'ils en sont incapables. Le dualisme moral semble donc avoir sa raison d'être dans le dualisme métaphysique. Il ne suffit pas d'en appeler au v. 3 du Prologue où il est dit que rien n'est devenu en dehors de l'action du Logos, pour être en droit de conclure que les ténèbres elles-mêmes doivent être l'œuvre du Logos. Car dans la philosophie judéo-alexandrine dont M. Grill reconnaît l'influence générale sur l'évangéliste, la matière, c'est justement un principe à la fois négatif et passif, « ce qui n'est pas devenu », ce qui n'a pas subi l'action vivifiante de Dieu par l'organe du Logos, la puissance d'inertie, avec toute la contradiction que comporte l'accouplement de ces deux mots : « puissance » et « inertie ». Mais cette contradiction n'existait pas pour les anciens. Notre physique moderne nous a appris que l'état d'inertie est un état d'équilibre de forces

composantes actives. Pour les anciens c'était l'absence de force, avec néanmoins la faculté de résister à l'action d'une force extérieure. Le kosmos organisé par le Logos vit, dans la mesure et dans les éléments où il y a vie, c'est-à-dire dans ce qui est organique; mais la masse inerte non organique n'a pas de vie propre. A vrai dire elle n'est rien. Quoique le quatrième évangéliste ne s'explique jamais sur la nature de la matière, je pense que, sauf preuve du contraire, il faut lui attribuer sur ce point les idées régnant dans le milieu philosophique auquel il appartient. Or, la preuve contraire M. Grill ne l'a pas donnée.

Cent vingt pages sont consacrées à l'étude des notions de Vie, de Lumière et de *Doxa* dans le IV[e] évangile et dans la spéculation antérieure. Sous cette rubrique nous n'apprenons pas seulement à connaître les caractères spécifiques du concept théologique de Vie chez Philon, dans l'Ancien Testament, dans la littérature pseudépigraphique juive et dans le Nouveau Testament, mais encore chez Platon, chez Aristote, chez Héraclite, dans la philosophie Vedanta et chez les Orphiques. De même dans le chapitre sur l'incarnation du Logos l'auteur rappelle les incarnations de Vishnou.

Il y a tant de choses dans ces pages d'une richesse surabondante qu'il faudrait un livre pour les discuter. Je me borne à signaler que pour l'auteur l'union du Logos et de Jésus ne se produit pas au baptême (p. 335); il écarte d'emblée cette solution et n'examine même pas les raisons que l'on peut faire valoir en faveur de cette thèse. Il lui suffit d'observer que Jean-Baptiste décrit le Messie avant même de l'avoir reconnu en Jésus au baptême. Comme si la description du Messie par le Baptiste n'était pas purement abstraite jusqu'au moment où Jésus paraît devant lui. Le prophète inspiré de Dieu atteste l'incarnation, puis quand il s'agit de désigner en quelle personne humaine l'incarnation a eu lieu, il déclare que c'est la descente de l'Esprit sur Jésus qui lui a fait reconnaître, en vertu d'une révélation divine, le Fils de Dieu, le Logos incarné. Je ne vois pas du tout en quoi cette scène exclut l'idée que la descente de l'esprit sur Jésus ne soit pas l'acte même de l'incarnation du Logos, du moment que le Pneuma et le Logos sont un seul et même être comme dans le IV[e] évangile. Toutes les profondes considérations qui suivent, sur l'union complète de l'humain et du divin dans l'incarnation johannique, n'éclairent pas la question.

Séduit un instant par l'hypothèse que le quatrième évangéliste aurait pu puiser dans la connaissance de la doctrine hindoue des avatars et dans ses reflets parmi les gnostiques la notion de l'incarnation, l'auteur

se ressaisit (p. 357), mais pour s'abandonner à son penchant spéculatif. Ce qui distingue la notion de l'incarnation dans le IV[e] évangile, d'après lui, c'est, d'une part, d'établir la synthèse du divin et de l'humain dans l'être immanent divin, d'autre part de concevoir la chair, soit la nature humaine corporelle et psychique, comme une substance faible, mais non antidivine. De cette façon les données mêmes de sa philosophie religieuse lui permettent d'aboutir à l'unité de la vie personnelle à la fois divine et humaine (p. 358). J'avoue humblement que ces considérations ne m'expliquent pas du tout comment l'évangéliste se représentait l'incarnation. Les prémisses du raisonnement me paraissent inexactes et la solution contradictoire. Je ne comprends pas davantage la signification que l'auteur attribue à la mort du Christ, considérée à la fois comme un renoncement à l'union organique du corps et de l'esprit et comme le moyen de sa glorification (p. 360). Si c'est la condition de sa glorification où est alors le renoncement?

Sur beaucoup de points l'interprétation proposée par M. Grill paraît erronée. Son livre est d'une lecture difficile, surchargé de digressions; l'esprit spéculatif y fait souvent tort à l'esprit strictement historique. Et néanmoins il mérite d'être lu et relu; il est une contribution précieuse à l'étude du problème si délicat des origines du quatrième évangile, parce qu'il renferme une surabondance de renseignements, de rapprochements avec les doctrines congénères, antérieures ou contemporaines, une quantité d'observations ingénieuses fondées sur une érudition très étendue et, pour autant que j'ai pu contrôler, très sure. Un bon index rendrait de grands services au lecteur en lui permettant de se retrouver plus facilement dans l'exposition touffue de l'auteur.

Jean Réville.

Jessie L. Weston. — **The Legend of Sir Lancelot du Lac. Studies upon its origin, development and position in the Arthurian Romantic Cycle.** — (T. XII de la Grimm Library.) — Londres, David Nutt, 1901.

Il y a quelques années[1] Miss Weston se plaignait du peu d'intérêt que prenait le public anglais à l'étude de la littérature médiévale en

1) Popular Studies in Mythology, Romance and Folk-Lore (D. Nutt, London). N° 4 : *King Arthur and his Knights*, 1899, p. 11.

général et du cycle d'Arthur plus spécialement; et elle constatait avec tristesse que le nombre des publications en langue anglaise sur ce cycle se trouvait par rapport à celui des publications en langue française et allemande dans la proportion d'à peu près 15 à 236. Il faut espérer que l'appel de Miss Weston aux savants de son pays n'aura pas été vain : elle-même, en tout cas, a pris à cœur de continuer la tâche qu'elle s'était imposée. Et voici qu'à son étude sur la légende de sir Gawain[1] vient s'ajouter un volume sur Lancelot du Lac.

C'est en effet par monographies qu'il faut procéder : Miss Weston l'avait déjà dit dans son Gawain et le répète ici (p. 2) : « Si l'on tient à résoudre le problème arthurien dans son ensemble, il faut commencer par en élucider les parties constituantes, détacher avec soin l'une de l'autre les légendes ayant pour héros les principaux chevaliers du cycle : alors seulement nous parviendrons à comprendre l'origine et le développement du cycle en son entier ». Mais, pour Lancelot, le travail, tout en étant plus facile à ne considérer que l'accessibilité et la diffusion des documents, était aussi fort ardu par suite du défaut d'épisodes caractéristiques : on pourrait même prétendre que la légende de Lancelot n'est qu'une sorte d'amalgame de motifs médiévaux d'une ennuyeuse banalité. Et parmi ceux-ci l'auteur range l'aventure de Lancelot et de la reine Genièvre que les critiques antérieurs regardaient justement comme caractéristique. Pour Miss Weston, au contraire, Lancelot est venu prendre la place de Mordret et même de Gawain qui, eux aussi, dit-on, eurent pour amante la reine, femme d'Arthur. Il faut tenir compte encore de l'influence exercée par la si touchante histoire de Tristan et Iseult (pp. 100-118). Voici donc un motif légendaire, celui des amours de la reine avec un des chevaliers de la cour d'Arthur, qui non seulement n'est pas central dans la légende de Lancelot, mais qui appartient à la légende d'autres chevaliers à laquelle les différents compilateurs l'empruntèrent. Le Lancelot a de même subi fortement l'influence de la légende de Perceval et du Saint Graal (voir surtout pp. 207 sqq.).

Il est vrai que Miss Weston n'ose jamais être fort affirmative. De la comparaison des différentes versions (*Lanzelet* de Ulrich von Zatzikhoven; le *Lancelot* hollandais; le *Chevalier de la Charrette* de Chrétien de Troyes; le *Lancelot* en prose) et des variantes de divers manuscrits,

1) Voir l'excellente étude de L. Marillier : *La doctrine de la réincarnation en Irlande*, etc. *R. H. R.*, t. XL (1899), n° 1, pp. 72-80.

Miss Weston tire des conclusions intéressantes et neuves, mais incomplètes, et ce nullement de sa faute. Comment, en effet, pourrait-on décider quelle est la forme la plus ancienne de la légende ou de tel épisode peut-être caractéristique, alors que le texte principal, celui du *Lancelot* en prose, n'est point encore publié *in extenso*? Seule une édition critique complète permettra de résoudre le problème si complexe de l'origine et du développement de cette partie du cycle d'Arthur, pour l'élucidation duquel l'étude des rapports de la légende de Lancelot avec celle de Perceval fournira les éléments principaux (cf. surtout p. 212). Il est vrai que le nombre des manuscrits est si grand, ils se trouvent si bien disséminés en Europe que l'édition critique ne pourra être l'œuvre que d'un « staff » de savants de toute nationalité constitués in « editorship ». Et l'appel fait par miss Weston à ces savants sera, nous l'espérons, entendu.

Car alors seulement nous sera facilitée l'étude, non plus seulement littéraire, mais folkloristique de la légende de Lancelot; et l'on pourra appliquer comme il convient ces quelques principes dont parle Miss Weston à la p. 86 : du moment que les légendes du cycle d'Arthur renferment des éléments mythiques et folkloriques, il faut appliquer à leur étude une méthode non uniquement littéraire; il faut déterminer le *caractère* d'une histoire avant d'en étudier critiquement la *forme littéraire*; les noms propres, les indications de lieu n'ont qu'une importance secondaire, d'autant moindre que la variante étudiée est plus ancienne, les histoires plus anciennes ayant une tendance décidée à l'anonymat. Par exemple, si dans un vieux lai on parlait d'un roi, plus tard ce roi devint le roi Arthur.

Or, en étudiant de près la légende de Lancelot afin de la dégager des éléments adventices (noms propres, emprunts fidèles ou démarquages) Miss Weston trouve (pp. 21-23, 90, 99) que le germe original devait être un lai breton où il était question d'un fils de roi ravi par une fée des Eaux : car dans toutes les versions, c'est là l'unique motif commun, invariable. Parfois le héros est le neveu d'Arthur, et ailleurs il n'est que le fils d'un vieil allié du roi; parfois son père est un tyran chassé par son propre peuple et ailleurs c'est un noble roi victime d'une trahison ou vaincu par un ennemi étranger; parfois la mère de Lancelot vit assez pour le voir remonter sur le trône et ailleurs elle meurt alors qu'il est encore aux mains de la fée; parfois Lancelot a deux cousins paternels et un demi-frère, bâtard, ailleurs il n'a pas de parents paternels mais il est cousin de Gawain par sa mère; parfois il est l'amant

de Genièvre, mais ailleurs il ne l'est pas ; parfois il est marié, ou marié deux, trois fois ; quelquefois il a quatre fils légitimes et ailleurs un seul fils né d'une liaison passagère ; souvent c'est le plus vaillant chevalier de la cour d'Arthur, mais ailleurs c'est tout juste un inconnu, sinon un lâche — et parmi toutes ces contradictions, parmi tous ces flottements, un point reste fixe et sûr : c'est qu'il se nomme *Lancelot du Lac* et a été ravi tout enfant par une *Dame du Lac*.

C'est au surnom du héros que les critiques n'avaient pas, suivant miss Weston, accordé l'attention nécessaire ; il le devait à son séjour auprès d'une dame, d'une *Merfeine* ou *Merminne*, d'une déesse des Eaux. Qui était-elle, cette dame mystérieuse ? la Reine de l'Ile des Femmes ? la Reine de l'Autre monde ? la fée Morgane ? Vivienne ? Miss Weston avoue (p. 99, note 2) n'avoir pas sous la main les éléments nécessaires pour déterminer le caractère de la fée et la nature du rapt de Lancelot ; mais elle nous annonce la publication prochaine d'un ouvrage du Dr Schofield sur cette question. En tout cas, c'est par cet épisode, qui est fondamental, que la légende de Lancelot se trouve rattachée au fond mythique commun aux Celtes.

Elle s'y rattache encore par le lien interne qui l'unit à la légende de Sire Gawain (p. 109), au cas, naturellement, où l'équation proposée par miss Weston de : Lancelot = Mordret = Gawain, serait admissible. Mais sur ce point l'argumentation de l'auteur fait intervenir trop d'éléments hypothétiques.

On le voit, le volume sur Lancelot ne le cède en rien à celui sur Gawain ; encore n'avons-nous point indiqué toutes les solutions nouvelles que Miss Weston donne de problèmes résolus dans un tout autre sens avant elle, par MM. Gaston Paris, Wechssler, Zimmer, Förster entre autres, mais dans la discussion desquelles nous ne pouvons entrer.

Il va sans dire qu'au point de vue typographique, ce XIIe volume de la Grimm Library n'est pas inférieur aux autres[1]. En appendice on trouve un résumé du *Lancelot* hollandais ; l'Index est bon.

A. VAN GENNEP.

1) P. 80, note 2, il faut lire : « les quatre fils *Aymon* ».

CHARLES G. LELAND. — **Aradia, or the Gospel of the Witches of Italy.** — Londres, D. Nutt, 1899, xv-133 pages, in-8.

M. Leland connaît depuis 1886 l'existence d'un manuscrit où sont consignées les doctrines de la sorcellerie italienne. Le *Vangelo* qu'il a publié dans le présent livre n'est pas précisément ce texte sacré. C'est un texte composite dont la meilleure partie provient d'un manuscrit qui lui fut envoyé en 1897 par une de ses informatrices mise sur la piste. Ce manuscrit se compose lui-même de deux éléments, des exposés ou des résumés de cérémonies et de traditions écrits par l'informatrice, des conjurations rhythmées et rimées, de forme arrêtée et traditionnelle, encadrées par la prose de l'autre partie. Il résulte de ces documents et des autres renseignements amassés par M. Leland que la diablerie chrétienne tient peu de place dans la sorcellerie italienne. Le personnage principal du monde spirituel avec lequel les sorciers sont en relation est *Diana*, dont le nom se rencontre encore sous la forme *Tana*, d'où M. Leland conclut que la magie toscane a conservé directement les formes étrusques des noms divins. M. Leland, par parenthèse, devrait bien nous dire sur quoi il s'appuie pour faire de *Tana* une forme étrusque de *Diana*. En tous cas la magie se présente quelquefois comme une survivance du paganisme, c'est la *vecchia religione*, religion de la vie, de la bonté, de la beauté, du plaisir et de la liberté qui s'oppose au christianisme âpre et pesant et tend les bras aux indépendants et aux opprimés. Nous reconnaissons qu'il y a survivance, mais avec des déformations caractéristiques. Après *Diana* vient *Aradia*, c'est-à-dire Hérodias, sa fille et un Messie. Ce n'est pas seulement en Italie que *Diana* et *Hérodias* sont les déesses de la magie ; dans l'Europe occidentale et du Nord elles n'ont cédé le pas à Satan qu'à partir du XIII[e] siècle. Les sorciers italiens ont été plus conservateurs. Par quelle voie Hérodias est-elle entrée dans le cercle des esprits magiques ? Pour M. Leland c'est l'équivalent sémitique de la Diane arienne ; autant vaut dire qu'il n'en sait rien. En tous cas *Diana* et *Aradia* reçoivent comme Satan une espèce de culte.

L'ouvrage débute par l'envoi d'Aradia sur terre, à l'effet d'enseigner aux pauvres et aux opprimés. Vient ensuite la description du rituel à observer une fois par mois à la pleine lune dans les assemblées. Il s'agit de fabriquer et de manger cérémoniellement des croissants de farine, de sel, de vin et de miel. Le texte nous donne une incantation prononcée sur la farine, où se trouve incorporée une prière qui repose sur une tradition relative aux accointances de l'épi et de la luciole et aux propriétés

divinatoires de celle-ci. Dans une incantation du sel, et une autre de Caïn (l'homme dans la lune) l'officiant exprime le désir de connaître sa destinée et conjure l'esprit invoqué de l'améliorer autant que possible; par là ces deux prières ressemblent à celles qui sont encadrées dans l'office d'initiation du livre de Moïse publié dans l'*Abraxas* de Dieterich d'après le papyrus W de Leyde. La conjuration de Diane prononcée au moment où se pétrissent les pains rappelle un passage du papyrus CXXI du British Museum, l. 710 : Σὺ εἶ οἶνος οὐκ εἶ οἶνος, ἀλλ' ἡ κεφαλὴ τῆς Ἀθηνᾶς, σὺ εἶ οἶνος οὐκ εἶ οἶνος, ἀλλὰ τὰ σπλάγχνα τοῦ Ὀσίριος, τὰ σπλάγχνα τοῦ Ἰάω.

Non cuoco ne il pane ne il sale,
Non cuoco ne il vino ne il miele;
Cuoco il corpo, il sangue e l'anima,
L'anima di Diana....

De ces observations nous tirons deux conclusions : la première est que l'office est composite et que ses éléments disparates ont été primitivement indépendants; la deuxième est qu'il ressemble passablement à ceux que nous font connaître les papyrus gréco-alexandrins. Le *Vangelo* de M. Leland nous apparaît donc ici comme un rejeton un peu rabougri d'une souche fort ancienne.

Le chapitre suivant nous inspire des observations semblables. C'est une cosmogonie. Il suffit de rappeler ici la cosmogonie du livre de Moïse qui suit immédiatement la cérémonie d'initiation. Diane est un esprit primordial, elle aime Lucifer, son frère, qui la fuit. Elle descend sur terre, s'humanise pour le poursuivre, s'introduit auprès de lui par surprise, conçoit *Aradia*, enseigne la sorcellerie, crée les étoiles et devient reine des sorcières. Tout cela ressemble à la chute des anges, pères de la magie (livre d'Enoch), à l'humanisation d'Agathodemon et d'Hermès Trismégiste, aux amours révélatrices d'Isis et d'Amnael dans les livres alchimiques.

Comme dans le livre de Moïse les recettes suivent la cosmogonie. Nous trouvons successivement une prière à prononcer sur un caillou perforé, signe de bon augure, des incantations pour préparer un citron percé d'épingles, gage de bonne ou de mauvaise fortune suivant la couleur des épingles, un charme d'amour, un charme pour acheter à bon marché, une incantation pour la vendange, avec libation de vin consacré.

Viennent ensuite un certain nombre de contes qui, pour M. Leland, sont un héritage de l'antiquité. Les plus typiques sont une version popu-

laire du mythe de Diane et Endymion, la course de la lune et du soleil, comment Melambo (Melampous) reçut de Diane la connaissance du langage des animaux. De ces contes les uns sont des charmes mythiques (Diane et Endymion) où le récit agit comme incantation, et est suivi d'une conclusion destinée à en expliquer l'efficacité. Les autres sont devenus des contes apologétiques, vantant les bienfaits et la moralité du culte de Diane.

M. Leland se moque quelque part des critiques qui prétendraient rectifier l'orthographe de ses textes. Observons seulement qu'il est difficile de distinguer entres les fautes d'impression et les fautes d'orthographe de son manuscrit. La minutie critique n'ajoute rien à la clarté des textes, mais elle les pourvoit de marques d'authenticité dont on n'a pas le droit de faire fi.

H. Hubert.

R. Dussaud. — **Histoire et religion des Nosaïris.** — Paris, 1900, in-8, xxxv-211 p., in-8, 7 fr. (forme le CXXIX[e] fascicule de la Bibliothèque des Hautes-Études).

Au nord du Libân, dans le pays montagneux situé entre l'ancien Eleuthère, l'Oronte et la côte, vit une population peu industrieuse dans son pays, mais dont les colonies prospèrent dans les villes où elles se sont établies. Ce sont les Nosaïris, plus généralement, mais aussi plus inexactement désignés sous le nom d'Ansariés, qu'on a quelquefois représentés, sans la moindre vraisemblance, comme issus d'un croisement de Francs et d'indigènes pendant les croisades. Leur nom même est une énigme : tantôt on y a vu un diminutif méprisant de *Nasrâni* (chrétiens) ; tantôt on l'a dérivé de celui de Mo*h*ammed ibn Nosaïr qui aurait été au ix[e] siècle le fondateur de la secte. Mais cet Ibn Nosaïr était un partisan du onzième imâm et, comme tel, ne peut être l'auteur d'un système emprunté à la doctrine nosaïrie qui n'admet que sept imâms. Eux-mêmes disent avoir émigré à la fin du xi[e] siècle de notre ère, de la Mésopotamie où leur chef aurait habité le bourg de Nasaria. M. Dussaud estime avec toute apparence de raison, que les Nosaïris actuels sont les Nazareni que Pline l'Ancien (*H. N.*, V, 81), place précisément à l'endroit que les Nosaïris occupent aujourd'hui.

Retranchés dans leurs montagnes, ils conservèrent leur paganisme, malgré le triomphe du christianisme et plus tard de l'islâm. Ils reçurent au

XII[e] siècle, sans doute malgré eux, les Isma'élis qui avaient dû quitter leur résidence éphémère de Banéas et qui s'installèrent dans un certain nombre de châteaux-forts, d'où, sous le nom d'Assassins, ils répandirent au loin la terreur. Après les victoires de Baïbars et la destruction de la puissance ismaélie, les Musulmans cherchèrent à convertir les Nosaïris : les exterminer, comme le voulaient quelques fanatiques, aurait été une mesure contraire à leur intérêt. Du reste, ils savaient maintenir leur indépendance et, jusqu'à nos jours, ils vécurent divisés en clans, souvent en guerre les uns contre les autres. Au milieu du XIX[e] siècle, il s'éleva parmi eux un chef, Isma'el-bey, qui imposa son autorité, se fit reconnaître comme gouverneur du pays par les Turks, à qui il payait un tribut annuel de 300.000 francs; il jouit d'une autorité absolue, et, comme Rachid ed-din Sinân, devint le héros de légendes dont M. Dussaud donne des spécimens. Mais c'est à tort qu'il semble les croire « conçues par le même cerveau immobile depuis des siècles » (p. 34). L'une d'elles, *Les voleurs de concombres* (p. 37) n'est qu'un résumé incomplet de la fable bien connue de l'*Aveugle et le Paralytique*, telle que la présentent les versions orientales (hébraïque et arabe) [1]. Grâce à sa perspicacité, Isma'el-bey y joua le même rôle que Jésus dans la même légende racontée en Égypte et Sidi Bou Medin. Après la mort d'Isma'el-bey, le gouvernement turk parvint à établir sur le pays son autorité directe, dont les résultats, comme on devait s'y attendre, furent la ruine et la persécution.

La seconde partie est consacrée à l'étude de la religion des Nosaïris, d'après un certain nombre de textes, dont le plus important, le *Kitâb el-Madjmou'* est publié et traduit en appendice. Une des bases du vieux culte était le chiffre fatidique *sept* : le temps étant divisé en sept cycles, correspondant chacun à une manifestation de la divinité, sous le nom de *Nâtiq*, accompagné d'un *'Asas*, le premier des sept prophètes inférieurs qui confirment sa loi. Des idées semblables se remarquent dans les croyances des Ismaélis, mais, où les Nosaïris se séparent de ceux-ci, c'est quand ils donnent à l''Asas la prédominance sur le Nâtiq que les premiers, comme aussi les Druzes, regardent comme l'incarnation de la Raison Universelle. Ils ne font d'exception que pour 'Ali qu'ils placent au-dessus de Mohammed, son Nâtiq. Des raisons politiques avaient amené sous les Omayades les mécontents à prendre 'Ali et sa famille

1) Cf. mon mémoire sur le *Mythe d'Orion et une fable de Florian*, *Revue des traditions populaires*, t. IV, 1889, p. 616-621; Israël Lévi, *L'aveugle et le cul-de-jatte*, *Revue des Études juives*, octobre-décembre 1891, p. 199-205.

comme point de ralliement : elles se combinèrent chez les Ismaëlis et surtout chez les Nosaïris avec d'anciennes croyances en un 'Ali el-A'la en qui M. Dussaud croit reconnaître la vieille épithète de la divinité sémitique, 'Elioun. La formule de la croyance est : J'atteste qu'il n'y a pas d'autre Dieu que 'Ali ben Abi Tâleb[1]. Il a pour symbole *Ma'ana* (le sens) et Mo*h*ammed, *Ism* (le nom). La troisième personne de cette trinité est Selmân el-Farisi qui est le *Bâb* (la Porte). M. Dussaud est d'avis que cette triade, désignée pour les initiés par les lettres *'Aïn*, *Mim*, *Sin* (initiales de 'Ali, Mohammed et Salmân) n'est pas une imitation de la Trinité chrétienne. Selmân créa les cinq Incomparables qui créèrent le monde à leur tour et portent le nom de cinq des compagnons de Mo*h*ammed. Le *Kitâb el-Bâkourah* donne un curieux récit des sept apparitions de 'Ali où, M. Dussaud doit le reconnaître, on retrouve un écho des légendes juives et chrétiennes[2].

L'auteur recherche ensuite, en étudiant les croyances des Chamalis et des Kalazis qui ont mieux échappé aux influences étrangères que les Haidaris, quelles divinités anciennes sont recouvertes aujourd'hui par Mo*h*ammed, 'Ali et Salmân, 'Ali étant le Ciel ; Mo*h*ammed, le Soleil et Selman la Lune. Ils représentent la vieille triade syro-phénicienne, celle qu'on connaissait à Palmyre sous le nom de Ba'al-Samim, Malakbel et Aglibol. Il est à remarquer que la secte des Kalazis donne la prééminence à la Lune, dont l'emblème est le vin, tandis que chez les Chamalis, c'est l'emblème du Soleil. Une autre secte, les Ghaibis, adorent l'air.

Toutes les religions orientales sont amies du mystère : l'initiation se rencontre donc chez les Nosaïris qui l'ont sans doute renouvelée sous l'influence des Ismaëlis. Ici, M. Dussaud établit fort judicieusement une distinction fondamentale. Tandis que les Ismaëlis initiaient à une doctrine, les Nosaïris initient à des mystères et surchargent l'initiation

1) Il ne me semble pas qu'il faille chercher une cause mystique au surnom d'*émir des abeilles* donné à 'Ali. J'ai montré ailleurs que le miracle des abeilles annonçant l'élévation d'un personnage était très répandu. Cf. R. Basset, *Histoire de la conquête de l'Abyssinie*, trad. franç., fasc. 1, Paris, 1897, in-8, p. 26-28, note, et *Nédromah et les Traras*, Paris, 1901, in-8, p. 93-94. Dans le roman de basse époque de *Râs el-Ghoul*, 'Ali est encore surnommé l'*imâm des abeilles* (p. 148). J'en verrais plutôt l'origine dans ce fait que la société des abeilles est considérée comme l'état monarchique par excellence.

2) P. 70 الصفوا ne peut pas signifier « du saphir » ; cf. d'autres corrections dans un article de M. Goldziher, *Archiv für Religionswissenschaft*, 1900, n. 12, p. 91-95.

d'éléments rituels dont le cérémonial varie quelque peu suivant les sectes, mais où le vin joue un rôle. Un trait capital est l'importance du lien spirituel créé entre l'initiateur (*Seyyid*) et l'initié. Dans la traduction des textes qui y sont relatifs, M. Dussaud a commis quelques erreurs qui ont été relevées par M. Goldziher (p. 93) dans l'article cité plus haut.

Un des dogmes caractéristiques de la la religion des Nosairis est la croyance à la métempsychose, et l'on y retrouve l'ancienne doctrine gnostique de l'ascension de l'âme à travers les sept cieux. Nous sommes ramenés ici aux vieilles croyances babyloniennes et perses, dont la religion des Nosairis contient des résidus plus ou moins influencés par le christianisme et l'ismaélisme. Le culte de Khodhr (Khidhr ou Khadhir = Elie = S. Georges), ce personnage singulier qui traverse le paganisme babylonien, le christianisme et l'islamisme, pour aboutir à la conception relativement moderne du Juif-Errant, est un exemple curieux de la façon dont les croyances des Nosaïris ont été pénétrées par l'influence étrangère[1].

Les fêtes des Nosaïris sont d'origine arabe et persane et ont remplacé chez eux les fêtes chrétiennes qui recouvraient les cérémonies païennes. On peut signaler celle du 10 de Mo*h*arram, en commémoration de la mort de *H*osaïn à Kerbalah et qui a donné lieu à la formation d'un théâtre national en Perse — et aussi la fête de la nuit de Noël[2].

Comme toutes les religions naissantes et les sectes secrètes, les Nosaïris ont été l'objet d'accusations de toute sorte : les Ismaélis, les Druzes les ont combattus par rivalité de secte; les historiens des croisades se sont faits les échos des calomnies répandues par les Musulmans et dont M. Dussaud fait bonne justice. Le livre se termine par la traduction du *Kitâb el-Medjmou'* extrait du *Kitâb el-Bâkourah*, dû au Nosaïri renégat Solaimân-Efendi et dont une partie avait déjà été traduite par Salisbury. La rareté de cet ouvrage donne du prix à cette addition.

1) On trouvera (p. 131) une version du récit bien connu de *l'Ange et l'Ermite*, qui n'est pas signalé dans le travail, incomplet d'ailleurs à d'autres égards, que vient de publier M. Schönbach : *Mittheilungen aus altdeutschen Handschriften*, VII. *Die Legende vom Engel und Waldbruder*, Vienne, 1901, in-8. C'est Alexandre (Nebi Skandar) qui remplace Moïse de la version qoranique. On sait que les légendes musulmanes mettent en rapport Alexandre et Khadhir.

2) P. 147, la traduction : le Messie naquit de la *femme de Lazare* est une faute contre le sens et la grammaire. Le texte porte من السيدة العذرة (pour العذرا) « de la Sainte Vierge ».

On peut regretter que les traductions faites sur les textes arabes soient trop souvent défectueuses, mais la publication des textes permet d'y remédier. Sous réserve de cette critique le livre a une grande valeur et une importance capitale. Il est à souhaiter que des travaux de ce genre soient entrepris sur les sectes religieuses de la Syrie[1] et viennent s'ajouter aux mémoires de Sacy, de Guyard, de De Goeje, de Salisbury : à ces noms, on devra désormais joindre celui de M. Dussaud.

René Basset.

Carra de Vaux. — **Averroès**. — Paris, Alcan éditeur, 1900, in-8°, VII-302 pages et une carte, 5 francs.

Il y a cinquante ans environ, Renan donnait, surtout d'après la version latine des œuvres d'Averroès, une étude qui est encore restée ce que nous avons de meilleur sur un des plus grands penseurs du moyen âge. Aujourd'hui M. Carra de Vaux consacre, d'après les textes arabes, à une autre des grandes figures de la philosophie, un volume qui sera bien accueilli, réserve faite des critiques de détail qu'il y a lieu de lui adresser. Mais Avicenne n'occupe qu'une partie du livre. Les cent vingt six premières pages (plus du tiers de l'ouvrage) contiennent une esquisse de la philosophie musulmane, en prenant pour point de départ la théodicée du Qorân[2]. Il passe successivement en revue les Mo'tazélites (ch. II) et les traducteurs (ch. III). Ici, il y a de nombreuses lacunes à signaler. L'énumération des versions syriaques d'Aristote (p. 42 et suivantes) est incomplète. Depuis l'apparition de l'*Histoire de la littérature syriaque* de R. Duval[3] et la *Short History of Syriac Literature* de Wright[4] qui n'est pas même cité, il a paru sur ce sujet des travaux qui méritent d'être rappelés à côté des dissertations de Hoffmann et de

1) Je ne crois pas inutile de rappeler qu'en ce qui concerne les Druzes, l'étude de leur secte vient d'être considérablement aidée par la publication d'un de leurs principaux livres, le *Kitâb en-Noqat*, par M. F. C. Seybold, *Die Drusenschrift : Kitâb alnoqat waldawâir*, Kirchhain, N. L., 1902, in-4.

2) A ce propos, une première critique. Il eût mieux valu, et M. Carra de Varra en était certainement capable, traduire directement les passages cités, au lieu d'avoir recours (cf. p. 2, note 1) à une traduction vieillie et singulièrement en retard comme celle de Kazimirski. A tout prendre, tant qu'à avoir recours à une traduction, mieux valait s'adresser à celle de Palmer.

3) Paris, 1899, in-12.

4) Londres, 1894, petit in-8.

Baumstark, ainsi Friedmann, *Aristotelis analytica bei den Syrern*[1]; Nagy, *Una versione siriaca degli Analitici d'Aristotile*[2]. — P. 47, note 2, sur le nom des Ibadites de Hira, il fallait citer la note de Quatremère, *Journal Asiatique*, novembre 1838, p. 502-503. — *Ibid*, note 3, ce n'est pas Caussin de Perceval qui a traduit la Vie de 'Adi ben Zeïd d'après le *Kitâb el-Aghâni* dans le *Journal asiatique*, novembre 1838; c'est Quatremère. M. Carra de Vaux semble d'ailleurs avoir cité de mémoire, car cette traduction commence en *décembre 1835* (p. 525-545) pour se terminer en novembre 1838 (p. 465-506). Puisqu'il mentionne (p. 52, note 2) la très médiocre histoire des médecins arabes de Wüstenfeld (en oubliant de citer le nom de l'auteur), il fallait rappeler l'*Histoire de la médecine et des médecins arabes* de Leclerc. — P. 54, note 1. Le mémoire de De Sacy, sur le *Kalilah et Dimnah* est de 1816 et non de 1830. — P. 55, note 2, la dissertation de De Sacy sur les *Mille et une Nuits* est singulièrement vieillie : il fallait plutôt indiquer le mémoire d'Oestrup[3]. — P. 58, note 1, à propos du *Tarikh el-hokama*, c'est une erreur de l'attribuer à Ibn el-Qifti, comme l'a amplement démontré A. Müller, *Ueber das sogenannte Tarikh el-hokama des Ibn el-Qifti*[4]. — P. 59. Parmi les traductions faites par Ishaq ben Honaïn, M. Carra de Vaux oublie de citer celle des *Catégories* d'Aristote.

Le chapitre v traite des philosophes et des encyclopédistes : en premier lieu El-Kindi et son disciple Abou Zeïd, fils de Sahl el-Balkhi. Malheureusement, il est reconnu aujourd'hui que le *Livre de la création et de l'Histoire*, dont se sert M. Carra de Vaux pour faire connaître la doctrine de ce dernier lui a été faussement attribué[5]. Viennent ensuite El-Farâbî et l'encyclopédie connue sous le nom de traités des *Frères de la Pureté*. M. Carra de Vaux fait ressortir le caractère singulier de ce livre qui dénote une largeur d'esprit bien supérieure à celle de la société musulmane de l'époque et des théologiens. Les auteurs de ces traités ne sont pas seulement des vulgarisateurs comme il est dit p. 117 : il n'eût

1) Berlin, 1898, in-8.

2) Rome, 1898, in-8.

3) *Studier over Tusing og en-Nat*. Copenhague, 1891, in-8. On trouvera la liste des divers travaux sur ce sujet dans le fascicule IV et le fascicule V, 1 de la *Bibliographie des ouvrages arabes* de V. Chauvin, Liège, 1900 et 1901, parus tous deux après le livre de M. Carra de Vaux.

4) *Actes du VIII*e *Congrès des Orientalistes* (Stockholm et Christiania), Section 1, Sémitique. A. Leyde, 1891, in-8, p. 15-36.

5) Introduction du tome II, édit. Huart, Paris, 901, in-8, p. x-ix.

pas été inutile de signaler en passant les relations qui ont existé entre leur doctrine et celle des Ismaélis[1] et des livres attribués à Hermès chez les Arabes.

Ici s'arrête la première partie : le tableau de la pensée musulmane jusqu'à Avicenne. On est surpris de ne pas trouver cité, sinon le mémoire de W. Meister[2], du moins l'ouvrage d'un des devanciers de M. Carra de Vaux. L'effort tenté il y a trente ans par Dugat, est méritoire, malgré des lacunes et des erreurs : cette omission est d'autant plus singulière qu'il avait puisé la biographie d'Avicenne aux mêmes sources (Ibn Abi 'Osaïbyah, alors inédit, et Ibn Khallikân), cf. p. 205-213. M. Carra de Vaux y aurait vu son attention appelée sur un point qu'il eût été curieux d'élucider par la comparaison avec les vers qui nous sont parvenus, l'influence que le poète mystique Ibn er-Roumi put exercer sur Avicenne qui commenta son *Diwân*. Il n'est pas question dans ce livre, d'Avicenne comme poète arabe (cf. cependant Dugat, p. 210-212). Comme poète persan, M. Carra de Vaux se borne à dire p. 151) : « Avicenne a été étudié par l'orientaliste Ethé ». L'indication n'est pas absolument exacte et l'auteur n'a sans doute pas eu sous les yeux l'article d'Ethé : celui-ci s'est borné à traduire en 1875, dans une revue de Gœttingen (p. 555-567) une quinzaine de petites pièces persanes sans donner d'appréciation ni de commentaire. Et à ce propos, M. Carra de Vaux a négligé de discuter et même de signaler l'hypothèse qui attribue à Avicenne la traduction du pehlvi en persan du *Zafer Nâmeh*, réponses de Bouzourdjemhir à Kesra Anouchirwân[3].

La biographie d'Avicenne est convenablement traitée. Au sujet de la date de sa naissance et de sa mort, il fallait rappeler les chronogrammes sur les dates de sa vie et de sa mort[4] d'autant que le chiffre indiqué pour

1) P. 117, note 1. Il eût fallu dire que l'œuvre complète du *Ikhouân es-Safa* a été publiée à Bombay en 4 vol. in-8 (1305-1306 hég.), tandis que des éditions partielles avaient paru à Calcutta en 1812, en 1846 et plus tard au Qaire en 1889. En outre, puisque M. Carra de Vaux cite la traduction allemande de la *Discussion entre les animaux et l'homme* par Dieterici, il aurait pu, s'adressant à des lecteurs français, mentionner celle de Garcin de Tassy, dans ses *Allégories*, Paris, 1876, in-4, p. 73-188. Il n'était pas non plus hors de propos de rappeler que ce traité est devenu populaire au point de prendre place, sous une forme abrégée, dans les *Mille et Une Nuits*.

2) *Die Philosophen-Schule*, Munich, 1876, in-8.

3) Cf. Schefer, *Chrestomathie persane*, Paris, 1883-1885, 2 vol. in-8, t. I, p. 4.

4) Schefer, *Chrestomathie persane*, t. II, p. 273 du texte et 257 des notes.

cette dernière est 427 et non 428. Le passage consacré aux traités médicaux d'Avicenne est bien court : il fallait rappeler que c'est comme grand médecin qu'il a surtout été connu pendant longtemps en Occident : c'est à ce titre qu'il figure dans une moralité du XV[e] siècle, *La condamnacion de Banquet*, par Nicolas de la Chesnaye, médecin du roi Louis XII[1]. C'est encore sa réputation de médecin qui lui fait attribuer par Khondemir[2], la cure miraculeuse dont le médecin Erasistrate est l'auteur dans le récit grec qui met en scène Antiochus et Stratonice[3].

A ce propos, j'estime que M. Carra de Vaux a passé trop rapidement sur la légende d'Avicenne. L'histoire réelle d'un homme a souvent moins d'importance que son histoire légendaire, car c'est celle-ci qui agit surtout sur les masses. On en a eu la preuve dans l'influence exercée dans la première moitié du siècle dernier par la légende napoléonienne. Au lieu de se contenter d'une anecdote empruntée à une médiocre chrestomathie turke, M. Carra de Vaux aurait pu consacrer trois ou quatre pages à résumer la vie fabuleuse d'Avicenne et à indiquer si possible, la provenance des anecdotes dont il est le héros[4]. Il pouvait se servir à cet effet de la version arabe du roman d'Avicenne par Mourâd Efendi Mokhtâr[5], soit de la version tatare de 'Abd el-Qaïoum[6], sans oublier les ren-

1) P. L. Jacob, *Recueil de farces, soties et moralités du* XV[e] siècle. Paris, 1859, in-12 : on y voit « Avicenne seigneur de bien » citer Térence et Aulu-Gelle et rappeler le combat des Centaures et des Lapithes.

2) *Vie d'Abi Sina* extraite du *Habib us Sier* par A. Jourdain, *Mines de l'Orient*, t. IV, Vienne, 1813, in-f°, p. 170-171.

3) Cf. Valère Maxime, l. V, ch. VII, 2[e] partie, § 1 ; Plutarque, *Vie de Demétrius*, ch. XXXVIII ; Lucien, *De Deâ Syrâ*, § 27, 28 ; *Icaroménippe*, § 15 ; Rohde, *Der griechische Roman*, Leipzig, 1876, in-8, p. 52-53. Ce dernier a connu le trait attribué à Avicenne, par les fragments traduits par Cardonne, *Mélanges de littérature orientale*, Paris, 1770, 2 vol. in-12, t. II, p. 145-161. M. Carra de Vaux n'a pas connu cette biographie. Cf. aussi Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, t. V, p. 136, note 1.

4) Cf. par exemple sur la légende de l'opiat qui lui permet de se passer de nourriture dans la caverne aux livres, ce que dit Plutarque (*Banquet des sept Sages*, § 14) de la substance nutritive que possédait Epiménide et qui avait les mêmes propriétés. A ce propos, il est à remarquer que l'épisode de la caverne paraît une altération d'un fait réel de la vie d'Avicenne : il diffère dans la version arabe et la version tatare de celui qui est raconté dans les *Mille et Un jours*. Cf. aussi Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, t. V, p. 142-143.

5) Le Qaire, 1313 hég., petit in-8.

6) Qazân, 1900, in-8.

seignements fournis par M. Noeldeke[1]. Dans la liste des ouvrages d'Avicenne, je relève (p. 148) une singulière traduction de كتاب الانصاف qui est traduit par *Le livre des moitiés*. Or Wenrich (*De auctorum graecorum versionibus*, p. 174[2]) l'avait déjà correctement rendu par *Liber decisionis justae*. La bibliographie des travaux de M. Mehren sur la mystique d'Avicenne (p. 150 note 2) est incomplète. Il faut y ajouter : *La philosophie d'Avicenne, exposée d'après des documents inédits*[3]; *Les rapports de la philosophie d'Avicenne avec l'Islam*[4]; *Vues d'Avicenne sur l'astrologie et le rapport avec la responsabilité humaine*[5]; *Vues théosophiques d'Avicenne, sa doctrine des moyens d'acquisition de la béatitude céleste et de la condition des illuminés*[6]. — P. 151, note 2, le roman philosophique d'Ibn Tofaïl doit être maintenant cité dans l'excellente édition qu'en a donnée avec une traduction française et une introduction, M. Léon Gauthier, professeur à l'École supérieure des Lettres d'Alger[7].

Le chapitre VI est consacré à la logique d'Avicenne : c'est un des meilleurs et l'on sait que l'auteur est sur un terrain qui lui est familier. Aussi l'on peut s'associer au regret qu'il exprime que la logique ne soit plus à la mode de nos jours. La physique d'Avicenne est convenablement exposée (ch. VII) et les raisonnements du philosophe arabe méritaient une étude sérieuse parce que, comme dit l'auteur, « ils marquent une étape à laquelle s'est longtemps arrêté l'esprit humain » (p. 206). Le chapitre VIII, sur la psychologie d'Avicenne est le meilleur du livre : M. Carra de Vaux avait, il est vrai, l'avantage de s'appuyer sur l'excellent travail de Landauer : on peut également faire l'éloge du chapitre IX, consacré à la métaphysique et qui se termine par des conclusions sur l'esprit de la philosophie d'Avicenne, représentant « la scolastique à dominante philosophique » vivement combattu par Ghazzali qui a fini par triompher pour le malheur de la civilisation musulmane.

L'ouvrage semble fini avec ces conclusions, mais M. Carra de Vaux s'est

1) *Das arabische Märchen vom Doctor und Garkoch*, Berlin, 1891, in-4, p. 50 et suiv.
2) Leipzig, 1842, in-8.
3) *Muséon*, t. III, p. 380 et suiv. ; t. IV, p. 506.
4) Louvain, 1883, in-8, extrait du *Muséon*.
5) Louvain, 1885, in-8, extrait du *Muséon*.
6) Louvain, 1886, in-8, extrait du *Muséon*.
7) *Hayy ben Yaqdhân*, Alger, 1900, in-8. Il est juste d'ajouter que M. Carra de Vaux ne pouvait la connaître puisqu'elle paraissait en même temps que son livre.

rendu compte qu'il existait une lacune. Il a donc ajouté un neuvième chapitre sur la Mystique d'Avicenne, à laquelle il semble donner peu d'importance. La thèse ne me paraît pas exacte et je ne serais pas étonné que l'auteur ne revînt plus tard sur cette opinion. Naturellement, dans cette sorte d'appendice, l'œuvre du philosophe arabe n'est pas traitée comme elle le mériterait ; j'ai déjà signalé les lacunes dans la bibliographie des ouvrages de M. Mehren a consacrés à ce sujet. Ce chapitre se compose de quelques extraits ou résumés de l'*Ichârât*, du traité sur le *Destin* et du *Nâdjât*, restreints à un exposé de la théorie de l'optimisme, de celle du plaisir et de la peine sans étudier les rapports de ces doctrines avec celles de ces prédécesseurs, ni leur influence sur celles de ses successeurs. Il se termine par l'analyse du mythe de Salaman et d'Absal que nous ne connaissons que par le commentaire de Na*s*ir eddin et-*T*ousi sur les *Ichârât*. M. Carra de Vaux fait très justement remarquer l'analogie qu'il présente avec certains contes égyptiens contenus dans l'*Abrégé des Merveilles* traduit par lui. J'y verrais aussi une influence néo-platonicienne, ou au moins alexandrine[1], comme du reste dans le roman de Hayy ibn Yaqzhân; cette allégorie est d'ailleurs donnée comme étant traduite du grec par *H*onain ben ben Is*h*aq. Mais il ne suffit pas de dire (p. 290) qu'elle « a reçu le développement d'une *épopée* sous la plume du poète persan Djami ». Le terme d'épopée est un peu

1) La croyance (p. 296) à la double destruction par le feu et par l'eau existait chez les Grecs. L'année suprême, formée par la révolution complète du soleil, de la lune et des cinq étoiles errantes devait avoir un grand hiver appelé par les Grecs κατακλυσμός, c'est-à-dire déluge, puis un grand été, nommé par les Grecs ἐκπύρωσις, ou incendie général. Le monde, en effet, semble être tour à tour inondé ou embrasé à chacune de ces époques (Censorinus, *De die natali*, éd. Mangeart, Paris, 1842, in-8, p. 86). On trouve aussi cette croyance dans un des livres hermétiques, *Asclépias ou de l'initiation*, dont il ne nous est parvenu qu'une traduction latine faussement attribuée à Apulée. « Pour mettre un terme à l'erreur et à la corruption générale il (Dieu) noiera le monde dans un déluge ou le consumera par le feu » (Ménard, *Hermès Trismégiste*, Paris, 1867, in-12, p. 150). Quant aux deux colonnes bâties pour éviter le feu et l'eau, il en est question dans Josèphe, *Antiquités hébraïques* (l. I, ch. II) : les enfants de Seth ayant appris que le monde périrait par l'eau et par le feu, la crainte qu'ils eurent que la science de l'astrologie ne se perdît avant que les hommes en fussent instruits, les porta à bâtir deux colonnes, l'une de briques, l'autre de pierre, sur lesquelles ils gravèrent les connaissances qu'ils avaient acquises, afin que s'il arrivait qu'un déluge ruinât la colonne de briques, celle de pierre demeurât pour conserver à la postérité la mémoire de ce qu'ils y avaient écrit.

ambitieux pour désigner le poème de Djami qui a été publié par Falconer : *Salâmân u Absal*[1]. Ce texte fut traduit en turk par Lamʿî[2] et des extraits considérables ont été mis plus ou moins exactement en allemand par De Hammer[3].

J'ai insisté sur les lacunes et les inexactitudes qu'on peut reprocher au livre de M. Carra de Vaux : on a pu se convaincre qu'elles disparaîtront facilement dans une seconde édition dont je souhaite la prompte apparition. En attendant, il n'en rendra pas moins des services, car c'est ce que nous avons de plus complet comme tableau d'ensemble sur Avicenne et ses précurseurs.

René Basset.

1) Londres, 1850, in-4. Un fragment a été traduit par de Hammer, *Geschichte der schönen Redekünste Persiens*, Vienne, 1818, in-4, p. 315. Une imitation en anglais a été publiée à la suite d'une traduction en vers des *Rouba'yat* de ʿOmar Khayâm, Londres, 1879.

2) Chabert, *Latifi oder Biographische Nachrichten*. Zurich, 1800, in-12, p. 272, note.

3) *Geschichte der osmanischen Dichtkunst*. Pest, 1836-1838, 4 vol., in-8, t. II, l. 92-101.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

L. de Milloué. — **Conférences au Musée Guimet**, 1898-1899, avec une préface par M. *Émile Guimet* (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque de vulgarisation). — Paris, Leroux, 1902; 1 vol. in-12 de IX et 258 pages.

Les lecteurs de la *Revue* ont eu régulièrement connaissance des programmes des conférences dominicales instituées depuis quelques années au Musée Guimet. Ces conférences ont obtenu un grand succès; le plus souvent la salle spacieuse qui leur est affectée, est trop petite pour contenir l'affluence des auditeurs. Les habitués de ces réunions éminemment instructives ont mainte fois exprimé le désir d'en conserver un souvenir plus durable et plus complet que ne le permettent les notes fugitives prises au cours de l'audition. Le directeur-fondateur du Musée, M. Émile Guimet, a répondu à ce désir en invitant M. de Milloué à publier dans un volume de la « Bibliothèque de vulgarisation » les conférences faites par lui au cours de l'année 1898-1899. M. de Milloué, on le sait, est le conservateur du Musée depuis l'origine. Nul ne le connaît mieux que lui, puisqu'il a présidé, sous la direction de M. Guimet, à sa formation et qu'il y a consacré toutes ses forces depuis vingt-cinq ans. De nombreux professeurs ou membres de l'Institut ont apporté leur concours à l'œuvre des conférences, mais c'est M. de Milloué qui les a inaugurées et qui, de concert avec M. Deshayes, conservateur adjoint plus spécialement occupé des questions artistiques, a supporté la plus lourde part du travail de vulgarisation qu'elles représentent.

La publication des conférences devait donc, en toute justice, commencer par celles de M. de Milloué. Le présent volume contient celles qu'il a prononcées en 1898-1899. Elles portent sur des sujets très généraux : l'idée de Dieu et la nature des dieux chez les peuples de l'Extrême-Orient; — la notion de l'existence de l'âme et de sa nature chez les Indous, les Grecs, les Perses, les Chinois et les Japonais; — l'origine du Monde d'après les livres sacrés de l'Inde et de la Perse; — la vie religieuse de l'Indou; — les symboles religieux orientaux et leurs rapports avec ceux du paganisme européen; — les lois morales de l'Inde (péché, expiation etc.); — le mysticisme indou. Dans chaque conférence le sujet principal est pris dans les religions de l'Inde, mais il y est joint chaque fois des comparaisons avec les croyances ou les pratiques similaires chez les Grecs, les Romains et d'autres peuples de l'antiquité asiatique ou européenne.

En tête de ce volume consacré tout entier à l'histoire des religions,

M. Émile Guimet a mis une Préface pour bien marquer que le Musée fondé par lui n'est cependant pas, comme beaucoup le pensent, uniquement un Musée des religions, pas plus qu'il n'est un Musée exclusivement oriental ni une collection simplement ethnographique. « Nous sommes, écrit-il, à la recherche des actes de l'intelligence et nous voulons savoir comment l'homme pense. Notre Musée est une collection d'idées; nous y faisons l'histoire de la pensée humaine. Aussi nous rassemblons les documents relatifs aux croyances, aux philosophies, à l'histoire, à la littérature, à l'art sous toutes ses formes. Écartant les civilisations qui nous touchent, les religions pratiquées autour de nous, les regards dirigés vers l'antiquité et les peuples lointains mais civilisés pourtant, nous avons recueilli des documents un peu incohérents au début, mais dont peu à peu les séries se complètent et s'éclairent par le voisinage les unes des autres » (p. IV-V).

Il est intéressant d'enregistrer cette définition du Musée Guimet par celui qui l'a constitué et qui ne cesse pas, depuis l'origine, de diriger les recherches destinées à l'enrichir. La part prépondérante de la religion dans les civilisations antiques ou orientales contemporaines auxquelles le Musée est consacré, explique suffisamment la très forte proportion de monuments ou de documents religieux qu'il renferme. Le public a obéi à une impression juste en l'appelant un « musée des religions ». M. Guimet remet les choses au point, de manière à justifier à son tour tout ce qui, dans ses admirables collections, n'a décidément aucun caractère religieux.

A la fin du volume on a inséré les programmes de toutes les conférences faites au Musée depuis les origines et les titres des publications patronnées par le Musée, qui ne comprennent pas moins de 105 volumes. M. Guimet, en vérité, a le droit de contempler avec une légitime satisfaction la riche moisson qui est sortie des semailles confiées par lui à la terre et les nombreux concours que son initiative lui a valus. Il n'est que juste de rappeler à tous ceux qui en profitent, qu'il convient de lui en avoir quelque reconnaissance.

Jean Réville.

Dr Alfred Lehmann. — **Aberglaube und Zauberei.** — Stuttgart, Ferd. Enke, 1898, in-8 de 560 pp. Grand et petit texte; illustré.

Cet énorme volume est à proprement parler un réquisitoire contre les théories spiritistes et un appel à la sagesse scientifique. La partie historique, qui va jusqu'à la p. 229 est naturellement fort incomplète jusqu'au moyen âge; elle n'est d'ailleurs là que pour montrer l'analogie entre les croyances ultra-modernes et les superstitions plus anciennes : les unes et les autres reposent sur de fausses interprétations, par des ignorants ou des demi-savants, de phénomènes naturels. Et parmi ceux-ci l'auteur range, comme de juste, certaines manifestations d'une énergie d'origine humaine, de nature encore inconnue,

mais qu'il est vraiment enfantin de vouloir expliquer par l'existence d'esprits, de corps astraux, de personnalités extra-terrestres, etc.

Un point, des plus intéressants, n'a malheureusement pas attiré l'attention de M. L. : il n'a pas recherché de documents sur l'existences et la forme des phénomènes psychiques (télépathie, hallucination, etc.) chez les non-civilisés.

On pourrait encore regretter un certain vague dans les définitions de mots, d'ailleurs peu commodes à serrer de près, comme magie et religion, auxquelles sont consacrées les 10 premières pages. M. L. appelle *superstition* toute « croyance qui n'a pas sa raison d'être dans une religion donnée ou se trouve en contradiction avec la conception scientifique du monde à une époque donnée »; or la superstition est la théorie dont la magie est la pratique : est *magie*, « toute action qui tire son origine de la superstition ou qui s'explique par des représentations superstitieuses ». La magie ne présuppose donc pas nécessairement la croyance aux démons. Étant données ces définitions de la superstition et de la magie, on eût aimé à savoir comment M. L. les distinguait de la *religion* et que signifie pour lui cette expression, qu'il emploie volontiers, de *magie religieuse*.

De la page 11 à la page 22 on trouve quelques renseignements superficiels sur la superstition et la sorcellerie chez les « Sauvages »; de la page 23 à la page 101, sur la Sagesse des Chaldéens et son développement en Europe. Une connaissance plus exacte des « religions » des non-civilisés n'eût pas permis à l'auteur de placer dans cette section le chapitre sur les croyances et les pratiques des « septentrionaux » (Scandinaves et Finnois) mais bien dans celui sur les « Sauvages ». A partir de la page 84 il s'agit du moyen âge pour lequel M. L. est bien documenté.

Le titre de la IIIe section est : le Spiritisme moderne et l'Occultisme; celui de la IVe : les états psychiques dans la magie (l'homme comme centre des forces magiques; la capacité d'observation de l'homme; les erreurs d'observation et leur influence pour la superstition; les tremblements et leur action magique; sommeil et rêve; la signification des rêves et la superstition; le somnambulisme; la pénétration de l'inconscient dans la conscience; différents états hypnotiques; technologie magique).

Le livre se termine par une bibliographie très détaillée et un bon index.

A. VAN GENNEP.

The Natives of South Africa, edited by the « South African Native Races Committee ». — Londres, J. Murray, 1901. In-8 de 360 pp. avec index. 12 sh.

Ce livre, enrichi de 3 cartes détaillées, est fait surtout au point de vue économique et social. Il est destiné à orienter mieux les efforts et la conduite des pouvoirs publics et des blancs, anciens et nouveaux immigrants, à l'égard des

tribus peuplant les territoires du Cap au Limpopo. Le chapitre II donne avec assez de détails des renseignements sur les lois et coutumes des indigènes et dans les notes il est fait d'assez longs emprunts (non traduits en anglais) à l'excellent livre de M. Junod sur les Ba-Ronga. Le chapitre III est une « Esquisse de la vie des Indigènes » due à la plume de M. W. C. Scully, magistrat à Bathurst. A remarquer qu'il n'est fait mention nulle part ni de l'organisation et de l'action des missions chrétiennes ni des croyances religieuses des noirs, dont cependant la connaissance exacte et approfondie est nécessaire dès qu'on veut assimiler sans brutaliser. Et cela est surtout vrai des Cafres dont Maclean dans son *Compendium of Kaffir Laws and Customs* a pu dire que « le gouvernement politique et le gouvernement religieux chez les tribus cafres sont unis si intimement qu'ils doivent exister ou tomber ensemble ».

A. van Gennep.

Paul Wendland. — **Christentum und Hellenismus in ihren litterarischen Beziehungen.** — Leipzig, Teubner; gr. in-8 de VI et 19 p.; 60 pfennige.

Cette brochure est un tirage à part d'une conférence prononcée le 1er octobre 1901 à la « Strassburger Philologenversammlung » et publiée en 1902 dans les « Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Litteratur ». C'est une esquisse, brossée à grands traits, mais par un homme qui connaît à fond les sujets qu'il traite, des relations réciproques de l'hellénisme et du christianisme jusqu'à la fin du IIIe siècle. L'auteur s'adresse à des philologues; il sait par expérience qu'il n'est pas inutile de leur rappeler que l'histoire peut avoir son utilité pour l'intelligence de l'évolution littéraire, à côté de la philologie proprement dite. Il commence donc par montrer l'importance de la première littérature chrétienne rédigée en langue hellénistique à une époque où les lettrés du monde païen dédaignent cette langue vulgaire, négligent les écrits hellénistiques et cultivent à qui mieux mieux l'atticisme.

Puis il montre que la plus ancienne littérature chrétienne s'est créé ses formes littéraires particulières d'après ses propres besoins et ses propres ressources, indépendamment de la littérature judéo-hellénique « jene Litteratur des Allerweltjudentums, mit der auch der Forscher sich nicht ohne ein gewisses Widerstreben beschäftigt » (p. 3) : jugement injuste, car cette littérature judéo-alexandrine est d'un très beau souffle moral et religieux, et inexact à notre avis, car l'influence de la littérature judéo-alexandrine est prépondérante sur une partie de la première littérature chrétienne (Ép. aux Hébreux; écrits johanniques; Ép. de Barnabas et, à un moindre degré, chez saint Paul) et sur la littérature alexandrine chrétienne. Ces formes littéraires propres aux premiers écrits chrétiens, nous est-il dit, sont spontanées; ce sont celles des Logia, des évangiles, des épîtres, des apocalypses. Seule l'apocalypse

est juive, au dire de M. Wendland. Ceci encore est contestable. La forme des évangiles est celle des agadah juives; les recueils de Logia et le genre épistolaire ne sont pas plus spécialement chrétiens que grecs ou juifs.

Cependant si la forme littéraire est un produit populaire spontané des premières communautés chrétiennes, cela ne signifie pas que, malgré la violente opposition contre la civilisation gréco-romaine, les écrivains chrétiens primitifs n'aient pas emprunté au langage courant un grand nombre d'expressions et de représentations. M. Wendland va jusqu'à attribuer à l'hellénisme, par-dessus la philosophie judéo-alexandrine, la conception du Logos johannique. Ici encore il nous est impossible de le suivre.

Entre la période primitive de la littérature chrétienne et Clément d'Alexandrie se déroule une période intermédiaire, durant laquelle la chrétienté, un instant submergée sous les flots de l'hellénisme syncrétiste, se concentre derrière le rempart de la tradition, en se constituant une règle de foi et des livres sacrés. Puis, tandis que l'horreur de la sagesse profane continue à régner dans la foule chrétienne, une élite se forme à Alexandrie qui, tout en acceptant l'autorité de cette tradition, prétend concilier la foi chrétienne avec la science grecque et démontrer l'une par l'autre. M. Wendland fait ressortir brillamment le rôle capital de Clément et d'Origène. C'est à mon avis la meilleure partie de sa dissertation. L'hellénisme semble vaincu par le christianisme, mais en réalité il continue son action au sein du christianisme lui-même. Seulement M. Wendland a tort de dire que cette brillante alliance est épuisée avec Origène. Il oublie les grands docteurs et les grands écrivains de l'Église grecque du IVe siècle, les Basile, les Gregoire de Nazianze, les Grégoire de Nysse, qui continuent l'œuvre des Alexandrins chrétiens.

Jean Réville.

F. Crawford Burkitt. — **S. Ephraim's Quotations from the Gospel**, collected and arranged (Texts and studies, vol. VII, n° 2). — Londres, C.J. Clay, 1901, pp. XII-91, 3 sh.

On sait que la question de l'origine et de la mutuelle dépendance des versions syriaques de la Bible est depuis longtemps controversée. En ce qui concerne le Nouveau Testament il est hors de doute que les églises de Syrie ont eu très anciennement une édition des évangiles « mêlés », c'est-à-dire harmonisés, qui n'était autre chose que le *Diatessaron* de Tatien (original ou traduction?) par opposition aux évangiles « séparés » qui donnaient de manière suivie le texte de chaque évangéliste. De ces Évangiles « séparés » nous connaissons aujourd'hui trois anciennes versions : celle publiée par Cureton, celle qui a été découverte au Sinaï en 1892, par Mme Lewis, et celle qui est renfermée dans la vulgate syrienne connue sous le nom de Peschitto.

La curetonienne et la sinaïtique sont incontestablement antérieures à

la Peschitto ; on n'est pas d'accord sur le rapport qu'elles ont entre elles ; il est vraisemblable qu'elles sont indépendantes l'une de l'autre et que la sinaïtique représente un original grec plus ancien. Quant à la Peschitto qui paraît être une révision de la sinaïtique, on la regardait comme antérieure au IVe siècle, parce qu'on admettait très généralement que saint Ephrem (mort en 373) la connaissait et la citait couramment. Une difficulté cependant, d'ordre historique, restait à résoudre. Le biographe de Rabboula, évêque d'Édesse (411-435), rapporte que cet évêque interdit dans les églises l'usage du *Diatessaron* et qu'il travailla à une version du Nouveau Testament. Si la version usuelle était encore au Ve siècle le *Diatessaron*, comment se faisait-il que saint Éphrem employât la Peschitto ? C'est cette difficulté que M. Burkitt vient de résoudre. Laissant de côté les manuscrits récents et les éditions, dans lesquels les textes ont pu être modifiés et conformés par les copistes au texte officiel, il a recherché dans les mss. antérieurs à l'islamisme, les citations des Évangiles renfermées dans les ouvrages authentiques de saint Éphrem. Or, sur 48 citations, huit seulement sont conformes à la Peschitto. La conclusion qui semble s'imposer est que saint Ephrem ne se servait pas de cette version. Dès lors il est possible qu'elle soit l'œuvre de Rabboula ; et il faut en fixer l'origine au commencement du Ve siècle. Cette conclusion doit-elle s'appliquer à tout le Nouveau Testament ou être restreinte aux Évangiles ? C'est ce que M. B. pourrait nous apprendre en consacrant une étude aussi consciencieuse aux citations tirées des Épîtres, si toutefois les manuscrits s'y prêtent.

Il serait même très désirable que l'étude fût appliquée aux citations de l'Ancien Testament. S'il était prouvé que celles-ci ne sont pas conformes à la Peschitto, la thèse de M. B. en recevrait une nouvelle et définitive confirmation.

J. B. CHABOT.

JOH. MICHAEL SCHMID. — **Des Wardapet Eznik von Kolb « Wider die Sekten »**. Aus dem Armenischen übersetzt und mit Einleitung, Inhalts-Uebersichten und Anmerkungen versehen. — Vienne, Mechitharisten-Congregation, 1900. In-8°, x-210 p.

Eznik de Kolb, évêque de Bagrévand, appartient à la pléiade des traducteurs arméniens du Ve siècle. Il étudia à Édesse et à Byzance et se rendit maître des langues grecque, syriaque et perse. Il collabora à la traduction en arménien de la Bible, surtout de l'Ancien Testament. Le christianisme n'était pas encore profondément enraciné chez les Arméniens, et les doctrines hérétiques envahissaient de toutes parts l'Église d'Arménie. C'est alors qu'Eznik écrivit, pour prémunir ses coreligionnaires contre le danger qui menaçait leur foi naissante, son livre intitulé : *Réfutation des sectes*. L'ouvrage est divisé en quatre parties ; contre les sectes païennes ; contre la religion des Perses ; contre la doctrine des philosophes grecs ; contre Marcion.

Le texte a été édité plusieurs fois, sur un manuscrit original unique, alors à Smyrne. Ces différentes éditions sont plus ou moins fautives et le fait était d'autant plus regrettable que le seul manuscrit existant avait disparu mystérieusement, dans un incendie, disait-on. Et voici qu'il y a quelques semaines à peine, on annonce la découverte, dans la bibliothèque d'Etchmiadzin, du manuscrit de Smyrne. Il y a donc lieu de se réjouir de cette découverte, précisément au moment où les Méchitharistes de Vienne sont sur le point de donner une réédition de l'œuvre d'Eznik.

M. Schmid, curé à Frohnstetten, donne de la *Réfutation des sectes* une traduction précédée d'une introduction bibliographique complète qu'on ne saurait trop recommander. La traduction est exacte ; l'allemand se prête admirablement à rendre l'arménien et il y a lieu de louer M. S. de l'exactitude de sa version. Au point de vue scientifique, l'ouvrage de M. S. eût gagné à être plus abondamment pourvu de notes et de commentaires. Eznik n'a rien inventé ; il a puisé pour sa compilation à des sources diverses, sans les nommer; c'eût été l'œuvre d'un savant de les indiquer, dans la mesure du possible naturellement. Ce travail a du reste été fait en partie par le P. Gr. Kalemkiar, qui a retrouvé dans Eznik des passages textuels du Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου de Methodius d'Olympes. En continuant l'investigation dans ce sens, M. S. aurait plus fait œuvre de savant et aurait rendu davantage service à l'histoire et à la théologie.

M. S. semble avoir évité à dessein de traiter un point pourtant très important dans la théologie zrvanite : la différence entre le récit de la naissance d'Ormuzd et d'Ahriman chez Eznik et chez Elisée. Dans l'exposé d'Eznik, Ormuzd et Ahriman sortent du sein d'une femme ; chez Elisée, ils naissent directement de Zrvan lui-même. Ce sont deux sources différentes qu'ont utilisées les deux écrivains arméniens. Comme l'a démontré Carrière, la version d'Eznik rappelle celle de l'auteur syriaque Bar Kouni. Chez Élisée, au contraire, on retrouve le passage de Théodore de Mopsueste relatif à cet événement. Il semble que M. S. n'ait pas saisi toute l'importance de la question, et surtout qu'il n'ait pas cherché à l'élucider.

Quoi qu'il en soit, l'ouvrage de M. S. est digne d'éloges ; il marque un réel progrès sur la traduction du même auteur par Le Vaillant de Florival ; de plus il est le premier d'une série que se propose d'éditer la congrégation des Méchitharistes de Vienne, donnant à la fois le texte arménien et la traduction allemande.

F. Macler.

Wilhelm Grube. — **Zur Pekinger Volkskunde** (Königliche Museen zu Berlin; Veröffentlichungen aus dem königlichen Museum für Völkerkunde; VII Band, 1-4 Heft. — Berlin, W. Speman, 1901; in-4° de 160 pp., plus dix planches hors texte).

Pendant un séjour qu'il a fait à Péking de 1897 à 1898, M. Grube a réuni une collection ethnographique de documents relatifs aux usages populaires de la capitale. Le livre qu'il nous présente est un guide merveilleusement bien informé qui nous décrit et nous explique ces usages. Dans une première partie, M. Grube étudie les coutumes relatives aux trois événements principaux de la vie des individus : la naissance, le mariage, la mort. Puis, sortant du cercle de la famille pour considérer les foules, il énumère les principales fêtes publiques et nous donne pour Péking l'équivalent de l'ouvrage de M. De Groot sur les fêtes annuelles à Emoui (Amoy). Enfin, il examine les réjouissances populaires et nous parle des chanteurs, chanteuses et conteurs ambulants, des troupes de jongleurs et des théâtres. Une série de dix grandes planches représentant des modèles de broderies termine l'ouvrage et met sous nos yeux plusieurs spécimens de cette symbolique spéciale qui exprime des vœux de bonheur par la figuration d'objets concrets ayant un sens de convention.

Il serait à peu près impossible d'analyser ce vaste répertoire de faits qui tous ont leur importance. Je me bornerai à signaler quelques-uns des points qui ont le plus vivement attiré mon attention.

On ne saurait manquer d'être frappé, en lisant ces pages, de la place considérable que tient le jeu de mots dans les superstitions populaires. Presque tous les présents qu'on fait à une nouvelle épouse ou à un jeune enfant ont une signification cachée, car le nom de la chose offerte a pour homophone un mot qui exprime un souhait. Une femme ne doit pas s'absenter de la maison conjugale le septième jour du cinquième mois (*ts'i pou tch'ou*); en effet, si au mot *ts'i* « sept », on substitue le mot *ts'i* « femme », on obtient l'expression funeste *tch'ou ts'i* « répudier sa femme » (p. 74). Le premier jour de l'an on ne prononcera aucune parole comportant une idée de malheur; si un ustensile se casse, au lieu de dire tout uniment qu'il est brisé, on dira *soei soei p'ing ngan*, le mot *soei* signifiant, il est vrai, « brisé », mais ayant pour équivalent le mot *soei* « année », en sorte que la phrase entière signifie « que, d'année en année, vous jouissiez de la paix et de la tranquillité » (p. 48). C'est cette manie constante du rébus et du calembour qui donne à tant d'usages chinois un aspect qui déconcerte l'observateur non prévenu ; vainement chercherait-on une explication rationnelle là où il n'y a qu'une véritable maladie du langage.

Parmi les documents rapportés par M. Grube, un des plus curieux me paraît être le panthéon populaire chinois qui ne comprend pas moins de cent divinités grossièrement représentées sur autant de feuilles de papier mince (p. 53-62). Là, se trouvent côte à côte Çâkyamuni, Maitreya et Maudgalyâyana, venus

du Bouddhisme —, l'Empereur de Jade, *Lao-tse* et le patriarche *Lu Tong-pin*, issus du taoïsme, — les anciennes divinités naturistes chinoises telles que le Ciel et la Terre, le dieu du tonnerre et la déesse de l'éclair, les maîtres du vent et de la pluie, — puis tous les hommes divinisés, Confucius et ses principaux disciples, *Lou Pan*, patron des charpentiers, *Kouan-ti*, dieu de la guerre ; — voici encore les divinités du succès aux examens telles que *K'oei-sing*, — la divinité stellaire qui préside à la destinée de chacun, — la divinité du *T'ai-chan*, montagne sainte de l'Orient ; et, à côtés de ces dieux illustres se presse toute une foule de puissances secondaires qui ne sont peut-être pas les moins vénérées : le dieu des chiens, celui des bœufs et celui des chevaux ; la déesse de la petite vérole et celle de la scarlatine, celle qui guérit les maux des yeux, celle qui empêche le lait des mères de tarir et celle qui veille à ce que les petits enfants ne tombent pas du lit. Rien ne peut mieux faire comprendre l'état religieux actuel du commun peuple que cet extraordinaire rendez-vous de toutes les croyances qui se sont produites en Chine depuis l'antiquité jusqu'à nos jours.

La partie du livre de M. Grube qui traite des théâtres est certainement une des meilleures contributions qui aient été apportées jusqu'ici à la connaissance de ce sujet nulle part on ne trouverait cette abondance de détails sur l'organisation des diverses troupes d'acteurs et sur les caractéristiques des principaux rôles ; l'analyse de dix-huit drames ou comédies nous montre quelles sont aujourd'hui les pièces les plus en faveur auprès du public de la capitale.

L'ouvrage de M. Grube n'est pas important seulement par la quantité de faits qu'il nous révèle ; il est digne aussi d'être loué pour la méthode dont il s'inspire. A quelques rares exceptions près, et M. De Groot en est une des plus illustres, les sinologues n'ont pas étudié jusqu'ici d'une manière scientifique la Chine moderne ; ils ont négligé ce qui était sous leurs yeux mêmes et n'ont pas assez pratiqué l'observation directe des hommes et des choses. Pour que cette observation soit fructueuse, il faut qu'elle soit patiente et approfondie et qu'elle n'affirme rien sans apporter en même temps les preuves de son dire ; d'autre part, dans l'énorme empire chinois il convient d'instituer une série d'enquêtes locales et de procéder par monographies, car ce qui est vrai en un lieu peut ne pas l'être dans un autre. Le travail de M. Grube, bien délimité dans son domaine, nourri de faits précis et fondé sur des documents réels, est un excellent spécimen de la méthode nouvelle qui seule peut faire progresser notre connaissance de la société chinoise.

Ed. Chavannes.

Anatole Leroy-Beaulieu. — **Les doctrines de haine.** — Paris, Calmann-Lévy ; 1 vol. in-12 de III et 309 pages ; 1902.

Les « doctrines de haine », ce sont l'antisémitisme, l'antiprotestantisme et l'anticléricalisme. M. Anatole Leroy-Beaulieu les a dénoncées comme autant

d'ennemis de la France dans une série de conférences prononcées à l'École des Hautes Études sociales et publiées par la *Semaine politique et littéraire*. Ces conférences, complétées sur quelques points, forment la plus grande partie du livre que nous annonçons ici. A proprement parler il ne rentre pas dans la catégorie de ceux qui doivent être étudiés dans cette *Revue*. Nous n'avons pas à intervenir dans les polémiques contemporaines. L'ouvrage de M. Anatole Leroy-Beaulieu sera un jour un document intéressant de notre histoire religieuse présente; ce n'est pas actuellement une étude historique. C'est un noble et généreux plaidoyer en faveur de la tolérance et de la pleine liberté spirituelle.

Mais l'auteur prend les choses d'assez haut et témoigne lui-même d'une liberté d'esprit et d'une loyauté consciencieuse assez rares en ces matières, pour que nous puissions, sans manquer à la neutralité qui doit rester notre règle, signaler son œuvre à nos lecteurs comme une des études les plus sérieuses de la genèse des tendances exclusives qui entraînent aujourd'hui une notable partie de la société française. Un puissant souffle de libéralisme anime ces pages. Assurément sur beaucoup de points on pourrait discuter avec l'auteur, mais aucun des adversaires qu'il critique ne saurait lui reprocher une parole violente ou malveillante.

Aux conférences de l'École des Hautes Études sociales M. Anatole Leroy-Beaulieu a ajouté une étude sur les grands courants de la politique contemporaine qui a paru dans la *Revue des Revue* et où il recherche les causes de la recrudescence, chez nous, de l'esprit de secte et d'intolérance. Il a pu ainsi faire une place dans son livre au socialisme qui, en glorifiant la lutte des classes, lui paraît rentrer également dans les « doctrines de haine ». Du moment qu'il élargissait ainsi le cadre de cette publication en dehors des limites des « trois anti » qui affichent dans le titre même leurs principes d'exclusisme, il y aurait peut-être eu lieu également de consacrer un chapitre aux doctrines, autres que le socialisme, qui par leur condamnation absolue de la liberté spirituelle et religieuse, ne sont pas moins exclusives ni moins intolérantes, partout où elles peuvent s'affirmer intégralement, que les tendances contre lesquelles M. Leroy-Beaulieu s'élève à juste titre. Il y a là une lacune à combler.

Dans l'ardeur à combattre l'esprit sectaire et l'intolérance il convient aussi de ne pas laisser l'impression que ces fâcheuses dispositions soient un mal particulier à notre époque et à notre société française contemporaine. Hélas ! elles sont de tous les temps et elles sévissent, parfois à propos de questions différentes, dans la plupart des pays qui nous environnent. On se rendrait à peine coupable d'exagération en disant que l'homme est naturellement intolérant. La tolérance est le fruit de la haute culture et celle-ci n'est encore l'apanage que d'une petite élite. Travailler à la répandre, c'est en tous cas une œuvre excellente et M. Anatole Leroy-Beaulieu est de ceux qui ont acquis les meilleurs titres à notre reconnaissance en s'y consacrant sans relâche.

Jean Réville.

CHRONIQUE

FRANCE

M. *Lazare Sainéan*, ancien professeur à l'Université de Bucarest, actuellement établi à Paris, ayant été autorisé à professer un cours libre à l'École des Hautes-Études, section des sciences religieuses, pendant l'année scolaire 1901-1902, sur « le Folk-lore balkanique dans ses relations avec la mythologie classique », a publié dans la « Revue de Synthèse historique » et, en tirage à part, chez l'éditeur Cerf, la leçon d'ouverture de ses conférences, sous le titre : *L'état actuel des études de Folk-lore*. Instruit par l'expérience du siècle passé, où tant de systèmes d'interprétation des mythes et des légendes se sont écroulés au moment même où leurs constructeurs s'imaginaient avoir élevé un édifice définitif, M. Lazare Sainéan ne se laisse pas entraîner par l'école du jour, l'école anthropologique et folklorique, à expliquer toute la légende, tous les mythes, contes ou traditions, par des survivances de la civilisation primitive dans les sociétés plus développées. Il demande que l'on fasse aussi, dans l'explication de ces récits traditionnels, la part de l'imagination populaire, vivante, créatrice, inspirée par des sentiments ou, si l'on veut, par des instincts humains. En d'autres termes il réclame que la psychologie populaire soit appelée à la rescousse dans la mythologie comparée et le folk-lore. Ainsi la foule est partout et toujours portée à relever et à glorifier les plus faibles, les plus méprisés. « En « vertu de cette tendance à donner une compensation idéale aux inégalités de « la nature, le plus jeune des enfants l'emporte sur ses aînés par l'intelligence, « autant que par son courage ; le fils ou le frère cadet est toujours le plus heu-« reux et le plus vaillant; la faiblesse physique servie par l'intelligence « triomphe constamment de la force brutale : l'homme ne manque jamais de « vaincre les monstres et les géants » (p. 12). Et dans une série d'exemples le conférencier nous montre l'esprit dominant la matière, la supériorité morale des animaux, la puissance se révélant chez des êtres d'apparence débile ou informe. Nous aimerions à penser qu'il dit vrai. Nous craignons cependant que, sans préjudice de ses revendications très justes en faveur de l'étude psychologique des contes, beaucoup trop négligée, M. Lazare Sainéan ne soit dominé par une préoccupation trop moderne, quand il attribue à l'imagination populaire, travaillant sur les thèmes ordinaires des contes, des visées d'ordre moral. Est-ce bien pour relever les faibles et les méprisés que dans beaucoup de contes

des êtres d'apparence débile ou infirme l'emportent sur d'autres, en apparence beaucoup plus puissants? Ne faut-il pas voir dans ce trait si général, soit le résultat d'une vieille expérience humaine attestant la supériorité de l'intelligence ou de la ruse sur la force brutale, soit une manifestation des pouvoirs magiques dont l'imagination populaire est prodigue, soit enfin dans bien des cas une simple application de l'instinct dramatique de l'homme, qui le porte à accentuer les contrastes pour frapper davantage l'esprit de ses auditeurs? Contentons-nous de poser la question. La morale, tout au moins ce que nous entendons aujourd'hui par là, nous semble briller en général par son absence dans les mythes et les contes du folk-lore.

M. Sainéan se propose de porter tout spécialement ses efforts sur les traditions populaires que l'on peut dégager de la littérature classique antique. « Les « écoles orientaliste et anthropologique, dit-il p. 29, s'acquirent chacune un « mérite incontestable : la première, celui d'avoir, en faisant recueillir de nom- « breuses versions et variantes de contes populaires, donné, en ce qui concerne « l'Orient, un nouvel élan au zèle soulevé par la puissante initiative des frères « Grimm ; la seconde, celui d'avoir provoqué une enquête analogue chez les « peuples sauvages. Mais jusqu'à présent on a complètement négligé la même « recherche dans l'antiquité ». Il tempère, d'ailleurs, lui-même ce qu'il y a de trop absolu dans cette assertion, en rappelant les travaux de M. Frazer, surtout sa magistrale édition de Pausanias, et la « Légende de Persée » de M. Sydney Hartland. Sous ces réserves son observation ne reste pas moins juste dans l'ensemble. M. Lazare Sainéan, à la fois philologue et historien, familiarisé avec la littérature populaire de l'Europe orientale comme avec la littérature antique classique, est bien qualifié pour entreprendre l'œuvre dont il fait si bien ressortir la nécessité. Mais il ne saurait se dissimuler que c'est un travail de longue haleine.

*
* *

Nous avons reçu deux études, d'origine bien diverse, dont les auteurs se proposent d'expliquer, par des rapprochements avec les expériences de la médecine moderne sur les maladies nerveuses, les miracles de guérison attribués à Jésus par les évangiles. L'une, la plus autorisée au point de vue scientifique, a paru dans la « Revue Blanche », du 15 juin et du 1er juillet, sous le titre *Les cures miraculeuses de Jésus de Nazareth*. L'auteur, le Dr *Charles Binet-Sanglé*, est professeur à l'École de psychologie de Paris et plus versé dans la science psycho-physiologique que dans la critique historique des textes. L'autre est une simple thèse de baccalauréat en théologie présentée à la Faculté de Paris par M. *Ulric Draussin* : *Les démoniaques au temps de N.-S. Jésus-Christ* (Cahors. Imprimerie Coueslant, 1902). Il vaut mieux passer sous silence la partie historique de cette thèse relative à la démonologie dans l'antiquité. Ce n'est, d'ailleurs, qu'une introduction que l'auteur aurait pu supprimer avec avantage.

Nous en dirons autant de la plupart des assertions historiques du Dr Binet-Sanglé, comme par exemple lorsqu'il présente comme une vérité acquise des déclarations telles que celle-ci : « On sait que sa doctrine (celle de Jésus ou, comme écrit l'auteur : Ieshou) est en grande partie originaire de l'Inde, dont « les yoghis poussèrent jusqu'en Judaea et même jusqu'à Alexandria et jus- « qu'à Rome. Or, il semble qu'il se soit produit dans les premiers temps du « christianisme une confusion de noms entre Kristna et le Christos. Ainsi « s'expliquerait que les prodiges de l'un aient été rapportés à l'autre » (p. 380).

Ce qui nous paraît intéressant à constater, c'est le fait que deux auteurs aussi différents, l'un disciple de Jules Soury (de celui de la veille), pour qui Ieschou était atteint de dégénérescence mentale avec manie des grandeurs, et l'autre qui parle de Notre-Seigneur Jésus-Christ auquel il attribue une autorité quasi-divine, aboutissent tous deux à cette même conclusion : la plupart des guérisons miraculeuses attribuées par les évangiles à Jésus s'expliquent parfaitement à la lumière des découvertes modernes sur la nature et le traitement de certaines maladies nerveuses. On ne saurait donc les considérer de plein droit comme légendaires. En dehors de toute considération apologétique ou polémique, la critique historique doit tenir compte de cet ordre de travaux, qui éclairent d'un jour nouveau, non seulement l'histoire évangélique, mais toute l'histoire des guérisons dites surnaturelles dans toutes les religions et aux différentes époques de l'évolution chrétienne.

***

L'historien des religions trouvera des renseignements précieux dans les deux volumes de M. *Stéphane Gsell* sur les *Monuments antiques de l'Algérie* (Paris, Fontemoing, 1901). Le premier est consacré aux monuments indigènes ou romains. Le second, qui traite des monuments chrétiens, est peut-être encore plus intéressant, parce qu'il fournit un exposé d'ensemble qu'il n'est pas possible de rencontrer ailleurs, de l'art sacré des chrétiens, spécialement pour la période si imparfaitement connue du IVe au VIIe siècle. Il y a là une architecture particulière, sans transept ni atrium, avec des absides souvent noyées dans un gros œuvre rectangulaire, où l'on reconnaît l'influence de l'architecture égyptienne ou syrienne, bien plutôt que celle de la basilique romaine. Un troisième volume aura pour objet la décoration des églises.

***

Parmi les brochures qui nous sont parvenues, nous mentionnons ici :

— 1° Un opuscule de MM. P. Carus et E. Nepveu, intitulé *Le Dharma ou l'essence de la doctrine bouddhique* (Saumur, chez M. Nepveu, 2446-1902), destiné à vulgariser les notions les plus importantes et les principes directeurs du Bouddhisme, avec une forte tendance apologétique et une accommodation marquée aux besoins des lecteurs modernes occidentaux.

— 2° Le tirage à part d'un article de M. F. Macler, dans la « Revue archéologique » : *Moïse de Khoren et les travaux d'Auguste Carrière* (Paris, Leroux). C'est de beaucoup la meilleure biographie de notre regretté collaborateur et ami.

— 3° Une brochure de M. Alfred Boegner : *Le professeur Martin Kaehler de Halle et la question théologique actuelle* (extrait de la « Revue chrétienne »). Ce travail sort, à proprement parler, du cadre de notre Revue. Il est plutôt dogmatique. Il contient un intéressant exposé de la conception théologique d'un des professeurs les plus appréciés des universités allemandes contemporaines, une théologie christocentrique, comme on dit en termes d'école, où tout en reconnaissant que Jésus appartient à l'histoire, on le considère comme un être supra-historique, parce qu'il possède le pouvoir de produire des effets indépendants de l'histoire. M. Boegner a soin d'ajouter lui-même que la pensée du professeur Kaehler n'est pas toujours claire.

***

L'Histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 6 juin* : Le prix Delalande-Guérineau est partagé par moitiés égales entre M. Victor Chauvin, professeur à l'Université de Liège, pour le t. Ier de sa *Bibliographie des ouvrages arabes depuis* 1810 et M. Israël Lévi, maître de conférences à l'École des Hautes Études, pour son édition avec traduction française du texte hébreu récemment découvert de l'*Ecclésiastique*. — La moitié du prix Stanislas Julien est accordée à M. de Groot, pour le IVe volume de son ouvrage : *The religious system of China*.

— *Séance du 13 juin* : M. *de Mély*, étudiant les plus anciennes *représentations du Christ*, montre que jusqu'en 325 le Christ est toujours figuré comme imberbe. En Occident ce même type se maintient encore pendant deux siècles. En Orient, au contraire, depuis le rêve de Constantin, le Christ est représenté avec une barbe. Ce type apparaît pour la première fois sur la coupe émaillée de Constantin au Musée Britannique. Certains auteurs, tels que M. Cecil Torr, ont cru pouvoir accorder une valeur historique à ces représentations, pour en déduire que Jésus aurait été crucifié à 21 ans. M. de Mély ne croit pas pouvoir les suivre.

— Parmi les récompenses attribuées par la Commission des Antiquités nationales il y a lieu de signaler ici : une 2e médaille à M. le chanoine Porée pour son *Histoire de l'abbaye du Bec* ; une 4e médaille à M. Charles de Lasteyrie, pour son *Abbaye de Saint-Martial de Limoges* ; une 1re mention à M. l'abbé Chomton, pour son *Histoire de l'Église Saint-Bénigne de Dijon* ; une 2e mention à MM. Gauthier et de Sainte-Agathe, pour leur *Obituaire du chapitre métropolitain de Besançon* ; une 3e mention à M. l'abbé Dubarrat, pour le *Missel de Bayonne de* 1543 ; une 5e mention à M. Roger Rodière, pour *Les corps saints de Montreuil*.

— La Commission du prix de Lafons-Mélicocq a attribué un prix de 1.200 fr. à M. Levillain, pour ses *Études critiques sur les chartes carolingiennes de l'abbaye de Corbie* et un prix de 600 fr. à M. Depoin, pour son *Cartulaire de l'abbaye de Saint-Martin de Pontoise*.

— M. *Héron de Villefosse* présente le rapport de MM. Auguste Audollent et Ruprícht-Robert sur les fouilles opérées en 1901 au sommet du Puy-de-Dôme. Le gros mur de soutènement au nord a été considéré, d'une façon un peu prématurée, comme le piédestal du gigantesque Mercure de Zénodore. Les bijoux et les monnaies que l'on a retrouvés, montrent que le temple de *Mercure Dumias* a duré plus longtemps que ne le prétend Grégoire de Tours.

— *Séance du 20 juin* : Le prix Prost est décerné à M. l'abbé Eugène Martin, pour son *Histoire des diocèses de Toul, de Nancy et de Saint-Dié*.

— *Séance du 27 juin* : *La pierre sur laquelle dormit Jacob*, aurait été laissée en Égypte, transportée à Brigantia (Saint-Jacques de Compostelle), en Espagne, par une princesse égyptienne. De là elle aurait été emportée en Irlande, où elle servit de siège pour installer les rois suprêmes de ce pays. Après avoir passé par l'Écosse elle finit par se fixer à Westminster. C'est sur cette pierre que repose le trône du couronnement des rois d'Angleterre. M. *d'Arbois de Jubainville* qui rappelle cette histoire, signale à l'indignation de ses collègues les fouilles entreprises actuellement par un sieur Groome, sur la colline de Tara en Irlande, à l'effet d'y retrouver l'arche de l'alliance et les tables de la loi mosaïque. On détruit ainsi les derniers débris des palais habités jusqu'à la seconde moitié du VIe siècle par les rois suprêmes d'Irlande.

— M. *Clermont-Ganneau* fait une communication sur le mont *Hermon* et sur son dieu.

— M. *Pierre Jouguet* fait un rapport sur ses missions au Fayoum et sur les papyrus qu'il y a trouvés dans des nécropoles.

— *Séance du 4 juillet* : M. *Perrot* communique un mémoire de Mlle Menant sur des cérémonies *mazdéennes* et des photographies représentant les diverses parties du grand office du yasna.

— *Séance du 11 juillet* (c.-r. reproduit d'après la « Revue critique d'histoire et de littérature ») : M. *Salomon Reinach* essaye de montrer que la mort d'*Orphée*, mis à mort par les femmes de Thrace, a tous les caractères d'une légende fondée sur un sacrifice rituel. L'antiquité a connu des traditions analogues où le héros divin est non seulement déchiré, mais dévoré pour être ensuite pleuré par ceux mêmes qui l'ont mis à mort, et ressusciter avec les attributs d'un dieu. De ces héros, le plus semblable à Orphée est Dionysos Zagreus, qui appartient aussi à la mythologie de la Thrace. Zagreus, sous la forme d'un jeune taureau, est déchiré et dévoré par les Titans. Là paraît le caractère primitif de ces histoires de sacrifices dont la victime est un animal sacré. La substitution d'un homme à l'animal est l'effet d'une exégèse postérieure, qui n'admettait plus, du moins dans la même mesure, le caractère sacré des animaux. C'est le sacrifice rituel du bouc (*tragos*), suivi de lamentations, qui a été

l'origine de la tragédie antique. Or, dans les cérémonies de ce genre, les fidèles avaient coutume d'imiter, en se déguisant, l'animal sacré qu'ils sacrifiaient. Si l'on applique cette observation au mythe d'Orphée, on remarquera que dans les monuments figurés, Orphée porte une dépouille de renard (*bassareus* signifiait renard en thrace). Donc, si Dionysos est un taureau, Orphée est un renard et le point de départ du mythe est le sacrifice du renard, *totem* rituel des Bassarides de la Thrace. (Cette lecture a été continuée dans les séances suivantes.)

— M. *Bouché-Leclercq* lit un mémoire sur l'origine du culte de *Sérapis* (voir ce mémoire dans la présente livraison de la *Revue*).

— M. *Gsell* rapporte que M. Jacquetton, administrateur de la commune mixte de Ouled-Soltane (province de Constantine), a retrouvé sous l'autel d'une chapelle chrétienne des vases et un coffret de marbre contenant, d'après les inscriptions, des *reliques* des SS. Julien, Laurent, Félix et Pasteur, déposées en 581 par Columbus, évêque de l'ecclesia Nicivensis (actuellement N'gaous).

— *Séance du 25 juillet* : M. *Émile Mâle* montre l'influence de la *Bible des pauvres* et du *Speculum humanae salvationis* sur les artistes qui dessinèrent les tapisseries de la cathédrale de Reims et sur ceux qui gravèrent les figures symboliques des premiers livres d'Heures imprimés.

BELGIQUE

Le comte *Goblet d'Alviella* a fait imprimer en brochure, chez Hayez (112, rue de Louvain, à Bruxelles), la lecture qu'il a faite, le 7 mai, dans la séance publique de la Classe des lettres de l'Académie de Belgique, sous le titre : *Une initiation aux mystères d'Eleusis dans les premiers siècles de notre ère*. Il annonce qu'il consacrera un travail ultérieur aux multiples questions soulevées par l'origine et le but de ces Mystères. Dans la brochure que nous avons sous les yeux il a voulu simplement exposer la liturgie de l'initiation éleusinienne. Cet exposé, dont le détail exigerait plus de justifications que notre savant collaborateur ne pouvait en donner dans une lecture publique, est fait de main de maître. Nous n'en connaissons pas qui soit plus apte à donner aux profanes une idée claire de ces rites assez compliqués.

— M. *Franz Cumont*, professeur à l'Université de Gand, vient de publier chez l'éditeur Fontemoing, à Paris, une deuxième édition revue et destinée à un cercle plus large de lecteurs, de son bel ouvrage sur *Les mystères de Mithra*. La 1re édition, dont nous avons longuement parlé ici même, comportait deux volumes in-4° où se trouvent, à l'appui du texte, une énorme quantité de documents, de notes, de planches et de figures, d'une inappréciable utilité pour l'historien des religions. La seconde édition nous donne le texte seul en un petit volume in-12 de 189 pages, accessible à toutes les bourses, avec une seule planche hors texte, 21 figures seulement et une carte. Sauf en deux ou trois points ce texte n'a guère été modifié. L'auteur a ajouté quelques notes pour

renvoyer à des articles récents. L'addition la plus considérable est celle d'un chapitre sur la sculpture mithriaque. Ce petit volume sera certainement très bien accueilli du public.

HOLLANDE

De Kerkvader Origenes en de Kanon des Ouden Verbonds (Amsterdam, Muller, 1902) est la reproduction d'une communication faite par M. *G. Wildeboer*, professeur à l'Université de Groningue, à l'Academie des Sciences d'Amsterdam (section littéraire, 4e série, t. V). Elle se rapporte à une controverse entre l'auteur et M. J. P. van Kasteren, S. J., professeur à Maestricht, au sujet de la composition originelle du canon de l'Ancien Testament. M. van Kasteren tient pour le canon alexandrin, représenté par la version des LXX et qui comprend les apocryphes ou, comme dit le savant jésuite, les livres deutéro-canoniques. Il affirme que le canon juif talmudique, d'où ces livres sont exclus, provient d'une réduction du canon juif originel, conforme à celui des LXX, laquelle aurait été opérée sous l'influence des Pharisiens. D'après lui donc, Jésus et les apôtres auraient considéré comme canoniques les livres de l'Ancien-Testament que nous appelons apocryphes. M. Wildeboer, au contraire, pense que ces livres n'ont jamais eu de caractère canonique chez les Juifs ni chez les premiers chrétiens. C'est la thèse généralement admise par les théologiens protestants et israélites. Celle de M. van Kasteren est celle du Concile de Trente. Dans un article publié par la *Revue biblique internationale* (t. X, p. 413 à 423) celui-ci a tenté de démontrer que le témoignage d'Origène invoqué par M. Wildeboer en faveur du canon palestinien, doit au contraire être interprété dans un sens favorable au canon alexandrin. Dans la brochure susmentionnée le professeur de Groningue répond à cette argumentation et envisage, d'une façon plus étendue, le témoignage des Pères à ce sujet. Il paraît probable que le débat pourrait continuer longtemps, faute d'une décision autorisée de l'ancienne Église sur ce qui est canonique ou non. Les théologiens de l'antiquité, hommes instruits, font en général une distinction assez nette entre des livres canoniques de l'A. T. et des livres apocryphes, mais ces derniers jouissaient d'une grande popularité dans la chrétienté des premiers siècles et n'avaient pas moins de prestige dans la pratique chrétienne que les livres à proprement parler canoniques. Ce qui est abusif, c'est d'en conclure qu'il y ait un canon juif palestinien, identique au canon alexandrin. En dehors de la Loi et des Prophètes, sur le contenu desquels tout le monde était d'accord, il n'y avait pas d'uniformité canonique pour les autres livres susceptibles d'un caractère sacré.

ANGLETERRE

The Hibbert Journal. Tous les amis de l'histoire des religions connaissent les « Hibbert Lectures », cette remarquable série de publications sur les principales

religions, dans lesquelles ont été conservées les conférences faites annuellement à Londres et à Oxford par des savants de toute nationalité. Les frais des conférences et des publications étaient prélevés sur les revenus du fonds laissé par M. Hibbert. Les « trustees » ou commissaires chargés de la gestion de cette ondation ont pensé qu'il ne fallait pas indéfiniment continuer les conférences, au risque de lasser le public, et qu'après avoir contribué à familiariser leurs compatriotes avec l'étude scientifique des religions, ils pouvaient maintenant répandre par d'autres moyens l'esprit de libre recherche religieuse à la propagation duquel la fondation doit servir. Ils ont donc, d'une part, créé à Manchester College, à Oxford, une chaire permanente d'histoire ecclésiastique, dégagée de toute servitude confessionnelle, et d'autre part ils ont décidé de fonder une revue qui commencera à paraître le 1er octobre prochain, sous le titre *The Hibbert Journal* et qui aura quatre livraisons par an d'environ douze feuilles chacune. Cette revue contiendra des articles sur les sujets religieux, théologiques et philosophiques, des comptes-rendus critiques et un résumé annuel des événements ecclésiastiques. Elle sera éditée par Williams et Norgate (14, Henrietta street, Covent Garden, Londres W. C.). L'abonnement est de 10 shillings par an. La revue sera dirigée par M. L. P. Jacks, assisté de M. G. Dawes Hicks. Dans le comité nous relevons les noms de MM. Stubbs, Kitchin, Cheyne, Sutherland Black, Drummond, Percy Gardner, etc., qui garantissent le caractère scientifique de l'entreprise.

*
* *

M. *Stanley A. Cook*, fellow de Gonville and Cajus College, à Cambridge, a publié dans la « Jewish Quarterly Review » (livr. d'avril, et en tirage à part) une très intéressante étude intitulée *Israel und Totemism*, à l'occasion du livre de M. Zapletal, *Der Totemismus und die Religion Israels*. Celui-ci s'est efforcé de renverser complètement les assertions de Robertson Smith sur le rôle prépondérant du totémisme chez les anciens Sémites en général et en particulier chez les Israélites primitifs (voir *Revue*, t. XLV, p. 140). M. Stanley Cook reconnaît que les critiques de M. Zapletal doivent être prises en sérieuse considération, mais, comme nous, il estime que le critique a d'autre part beaucoup trop abondé dans son propre sens. Une partie de son étude est consacrée à la revision des jugements souvent hâtifs de M. Zapletal. Une autre partie est destinée à montrer que c'est bien plutôt le progrès de la connaissance actuelle du totémisme, par rapport à ce qu'on pouvait en savoir du vivant de Robertson Smith, qui doit nous permettre de corriger et de mettre au point ce qu'il y a d'exagéré ou de trop absolu dans ses idées sur le rôle du totémisme en Israel. M. Stanley Cook signale à ce propos l'importance des travaux de MM. Spencer et Gillen sur le totémisme de certaines tribus de l'Australie centrale (voir les constatations analogues de M. H. Hubert, *Revue*, t. XLV, p. 403 sq.), qui tendent à assigner au totémisme une signification originelle plutôt

économique que religieuse. C'est de ce point de vue qu'il conviendrait d'amender les conclusions de Robertson Smith. Mais il observe très justement, en terminant, que les idées du savant auteur de la « Religion des Sémites » fussent-elles reconnues inexactes en ce qui concerne le rôle prépondérant du totémisme en Israël et les origines du sacrifice, cela ne changerait rien à la conclusion générale solidement établie par lui, que les Sémites, comme les autres races, ont passé par des phases de vie religieuse non moins inférieures que celles d'autres nations sauvages.

ALLEMAGNE

La librairie Ricker, de Giessen, vient de mettre en vente la première livraison de la traduction allemande du livre universellement apprécié de *Morris Jastrow* jr. sur la Religion assyro-babylonienne : *Die Religion Babyloniens und Assyriens* (gr. in-8 de v et 80 p. ; l'ouvrage complet en comptera 10 à 1 m. 50). Il n'est plus nécessaire de faire l'éloge de ce livre, un modèle de vulgarisation strictement scientifique. L'édition allemande est plus qu'une simple traduction ; c'est en même temps une revision complète de l'original anglais, mis au point d'après les découvertes récentes, surtout celles de l'expédition américaine, et d'après les déchiffrements récents de tablettes cunéiformes. Les justifications et les renvois aux sources sont en plus grande abondance dans l'édition allemande et la bibliographie a été complétée et mise à jour. Cette traduction est donc destinée à remplacer avantageusement le texte anglais jusqu'à nouvelle rédaction de celui-ci.

***

Erwin Rhode, ein biographischer Versuch (Tubingen, Mohr, 1902 ; in-8 de vi et 296 p.) est une intéressante biographie du célèbre auteur de *Psyche* par son ami, *M. O. Crusius*. Erwin Rhode est mort prématurément en 1898, à l'âge de 53 ans. Peu de livres ont exercé une aussi forte influence sur notre représentation actuelle de la religion chez les Grecs que sa *Psyche*. Mais il y a d'autres œuvres de lui qui méritent de ne pas être oubliées, en sus de son ouvrage magistral sur le Roman grec, bien entendu. On a bien fait de les grouper en deux volumes de *Kleinere Schriften* qui permettront de les consulter plus facilement.

***

Quelques publications récentes relatives à l'histoire biblique. — 1° *Die Purimsage in der Bibel* (Berlin, Reimer, 1 vol. in-8 de v et 92 p. ; prix : 2 m. 40), par Dr *W. Erbt* est une tentative hardie et originale pour résoudre la légende d'Esther. L'auteur voit dans le livre canonique d'Esther une

œuvre composite, provenant de la combinaison de deux légendes originairement indépendantes, celle d'Esther et celle de Mardochée. La source de cette dernière serait le livre des Chroniques des rois de Médie et de Perse, où il y aurait eu un récit de la rivalité entre Mardochée et Aman, sans qu'il y fût question d'Esther ni d'une haine de race contre les Juifs. Quant à la légende d'Esther, elle serait la contrepartie de la Schéhazarade des Mille et une nuits, une vieille légende persane, qui serait elle-même d'origine élamite. M. Erbt cherche aussi à retrouver dans le récit une transformation du mythe babylonien de la lutte de Mardouk et de Tiamat, puisqu'aussi bien à l'heure actuelle la mythologie babylonienne devient, comme toutes les nouveautés de l'orientalisme le sont à leur tour de découverte, une mine inépuisable d'explications pour les croyances ou pratiques ultérieures. La fête de Purim, enfin, n'aurait été à l'origine que la commémoration de la victoire remportée par Judas Macchabée sur le général syrien Nicanor (13 adar de l'an 161 av. J.-C.), tout comme la fête de la Purification du Temple servit à commémorer un autre triomphe de la période macchabéenne. La légende d'Esther ne lui aurait été appliquée que plus tard par l'imagination populaire. Ce livre, on le voit, est plein d'hypothèses hardies et souvent aventureuses, mais il y a une analyse très serrée du texte biblique et beaucoup d'observations utiles à enregistrer.

2° Dans son ouvrage intitulé *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Goettingen: Vandenhoeck et Ruprecht; in-8 de XIII et 291 p.; prix, 8 m.) le professeur *Wrede* établit fortement la priorité de l'évangile de Marc par rapport à ceux de Matthieu et de Luc, mais ce n'est pas pour en déduire sa valeur historique plus grande. Il cherche, au contraire, à prouver que le second évangéliste est constamment dominé par l'idée que Jésus est le Messie, que cette idée ne s'est formée dans le groupe des disciples primitifs qu'après la résurrection et que par conséquent, en présentant l'histoire de Jésus et de ses relations avec ses disciples d'un bout à l'autre à travers le prisme de son caractère messianique et surnaturel, l'évangéliste ne reproduit plus de l'histoire réelle. Personne ne contestera que l'évangile de Marc, tout comme les autres, subisse dans son récit l'influence de l'idée qu'il se fait de Jésus. Ce qu'il importe de vérifier, c'est si le récit évangélique permet encore, par les épisodes traditionnels qu'il a conservés, de reconstituer la manière dont l'attribution de la dignité messianique à Jésus a pris naissance chez ses disciples. Or, cette reconstitution est non seulement possible, mais assez facile à opérer. Ce qui est plus malaisé, c'est de se rendre compte quand et comment la conscience de sa dignité messianique s'est affirmée en Jésus lui-même. Mais que Jésus se soit attribué cette dignité, au moins à la fin de son ministère, ce n'est pas douteux. La croyance à sa résurrection en est la preuve manifeste. Comment serait-elle née, sinon de l'assurance qu'étant le Messie il ne pouvait pas être victime de la mort? La croyance messianique n'est donc pas simplement le produit de l'imagination de la communauté primitive; elle est, avec les éléments juifs sur lesquels elle repose, l'élément générateur de la tradition sur-

naturelle, apocalyptique, et de la spéculation christologique ultérieures.

3° Pour M. *Oscar Holtzmann* (ne pas confondre avec le professeur de Strasbourg, H. Holtzmann), dans son *Leben Jesu* (Tubingen, Mohr ; in-8 de XVI et 428 p. ; prix : 7 m. 60), l'évangile de Marc est aussi la plus ancienne de nos rédactions évangéliques. Il s'identifie même avec le récit primitif (Grundschrift) composé d'après les notes de Marc, disciple de Pierre, et avec utilisation du recueil de Logia, qui a servi également à Matthieu et à Luc. C'est assez dire qu'il ne refuse pas, comme M. Wrede, toute valeur historique à cet évangile. Il en fait, au contraire, le fondement même de sa reconstruction historique. Ce qui caractérise la nouvelle Vie de Jésus de M. Oscar Holtzmann, c'est l'importance prépondérante qu'il accorde, dès le début du ministère du Christ, à l'eschatologie. Il semble qu'il y ait ici quelque exagération en sens contraire de celle que nous venons de relever dans l'ouvrage de M. Wrede. L'évangile de Marc justement, quoique le rédacteur considère Jésus dès le début comme un être surnaturel, nous montre clairement par divers épisodes qu'il a conservés, que Jésus ne se présenta pas tout d'abord comme tel et qu'il ne fut reconnu comme Messie que tout à la fin de son ministère. Que l'eschatologie ait occupé une grande place, même dans la première prédication de Jésus alors qu'il annonce seulement la venue prochaine du royaume de Dieu, cela n'est pas douteux. Encore s'agit-il de savoir quelle était cette eschatologie et si elle était aussi judaïsante qu'on se plaît à le soutenir aujourd'hui dans certains milieux théologiques allemands. Car, si elle avait été telle, on ne comprend plus pourquoi la foule juive fut si lente à saluer en Jésus le Messie et encore moins pourquoi la tradition galiléenne en a gardé si peu de traces. Il y a quelques réserves à faire sur cette partie de l'histoire telle que la raconte M. Holtzmann ainsi que sur plusieurs points de détail, par exemple lorsqu'il adopte la chronologie de la Passion selon le IV[e] évangile, quoiqu'il reconnaisse le caractère symbolique de cet écrit. La Vie de Jésus qu'il nous présente, n'en reste pas moins une des meilleures dans le grand nombre de celles que les dernières années nous ont apportées et — ce qui n'est pas à dédaigner — une des mieux composées et des mieux écrites.

4° M. *Axel Andersen*, ancien professeur de gymnase à Christiania, a publié dans la « Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums » (p. 115 et suiv.) une étude fort intéressante sur la Sainte-Cène : *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christum*. Analysant d'abord les passages de l'Épître 1 de Paul aux Corinthiens relatifs au repas du Seigneur, il montre que le mot *σῶμα*, d'après toutes les analogies de la théologie paulinienne et d'après les commentaires de Justin Martyr, ne peut se rapporter qu'à l'ἐκκλησία et que les mots τοῦτο ποιεῖτε signifient « sacrifiez ceci ». Le corps du Christ, c'est la communauté sainte, le sang du Christ, c'est sa mort sur la croix, par laquelle, pour saint Paul, le Christ a fondé la communauté des saints. M. Axel Andersen cherche à montrer ensuite comment les récits évangéliques de la Cène peuvent s'accorder avec la version de Paul,

mais pour y parvenir il est obligé d'écarter l'identification de la Cène d'après les synoptiques avec le repas pascal et d'y relever des interpolations d'origine paulinienne, c'est-à-dire de mutiler les textes. Car, si l'on peut soutenir que les rédacteurs des synoptiques se sont trompés, c'est faire aux textes une violence arbitraire, de ne pas reconnaître qu'ils énoncent l'identification du dernier repas de Jésus avec le repas pascal. Dans la *Didaché* il trouve la preuve de l'existence d'un repas commun (κλάσις ἄρτου), avec prières de glorification d'origine juive, sans qu'il y ait là le caractère spécifique d'un « repas du Seigneur », tout comme dans la forme primitive des synoptiques avant les interpolations. Enfin il rappelle fort justement que l'apôtre Paul rattache sa version de l'institution de la Cène, à une révélation du Seigneur et non à une tradition historique. Le véritable témoignage historique doit être recherché dans la *Didaché* et dans le texte des évangiles ramené à sa forme primitive.

5° Dans la même revue (p. 275 et suiv.) nous signalerons une notice de M. *Fred. Conybeare*, *The Eusebian form of the text Matth.* **28. 19.** Dans son édition critique du N. T. Tischendorf dit que toutes les citations de ce texte par les Pères confirment la lecture : πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν. Avec son érudition ordinaire M. Conybeare s'inscrit en faux contre cette assertion. Il ne relève pas moins de 17 passages des écrits d'Eusèbe de Césarée qui offrent la lecture ἐν τῷ ὀνόματί μου, sans βαπτίζοντες et sans : τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Le texte tel qu'Eusèbe le lisait dans les manuscrits de Césarée semble avoir été le suivant : πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν. M. Conybeare relève chez Justin et dans le *Pasteur* d'Hermas des passages à l'appui de cette forme plus courte et plus ancienne. Le passage en question est certainement une addition tardive à l'évangile de Matthieu. Il semble avoir subi des modifications ultérieures sous l'influence de la liturgie baptismale. M. Conybeare soupçonne que, comme pour le passage des trois témoins dans la Iʳᵉ Épître de Jean, le texte définitif se serait répandu d'abord dans les manuscrits latins d'Afrique, d'où il aurait pénétré à Rome, puis, après le Concile de Nicée, dans les manuscrits grecs.

∴

La publication de M. R. *Reitzenstein* *Zwei religionsgeschichtliche Fragen nach ungedruckten griechischen Texte der Strassburger Bibliothek* (Strasbourg, Trubner ; in-8 de VIII et 149 p. ; prix : 5 marks) est fondée sur des documents découverts récemment dans la collection de papyrus de Strasbourg. Le premier est un fragment d'une requête adressée par des prêtres égyptiens au Pontifex maximus romain d'Egypte, à l'effet d'être autorisés à faire circoncire leurs fils. Cela se passe sous les Antonins. L'empereur Adrien, on le sait, avait interdit la cir-

concision. M. Reitzenstein étudie à ce propos la circoncision. Elle était, d'après lui, limitée en Égypte au sacerdoce, y compris peut-être le personnel des temples. L'auteur est amené à rattacher ainsi à une origine égyptienne la circoncision chez les Israélites et diverses autres institutions de la religion d'Israël, comme si la circoncision n'existait pas chez quantité d'autres peuples où il ne saurait être question d'influence égyptienne.

Un autre texte, un fragment de cosmogonie poétique, de basse époque, où il est parlé de Logos comme fils d'Hermès, fournit à l'auteur le thème d'une très intéressante dissertation sur la pénétration réciproque de la philosophie grecque et de la théologie égyptienne à partir de l'époque alexandrine. Les spéculations de certaines écoles égyptiennes attribuaient l'origine du monde à la parole créatrice du dieu Thôt; celui-ci fut identifié avec l'Hermès grec. Le Logos de la philosophie stoïcienne permit de combiner la pensée grecque avec ces conceptions mythologiques et théologiques. De là sortirent les spéculations hermétiques, dont l'autorité fut grande pendant la dernière période de la civilisation antique. M. Reitzenstein résiste même difficilement à la tentation d'attribuer à ce syncrétisme gréco-égyptien une action décisive sur la formation de la philosophie judéo-alexandrine et sur la théologie du IVe évangile. Un peu plus de détermination chronologique des documents comparés aurait peut-être épargné à l'auteur des conclusions aventureuses. Il reste néanmoins de son étude un témoignage très précieux d'un travail syncrétiste gréco-égyptien, parallèle, sinon déjà contemporain, avec le travail gréco-juif analogue de la philosophie judéo-alexandrine et qui nous éclaire sur l'état d'esprit d'une partie du monde antique, au moment où le christianisme et le gnosticisme y font leur apparition.

Nous ne pouvons pas nous arrêter aux autres textes étudiés. Ce qui précède suffit à montrer l'intérêt de la publication de M. Reitzenstein.

— Avec le mémoire de M. *E. Lucius*, professeur à Strasbourg, *Das mönchische Leben des vierten und fünften Jahrhunderts in der Beleuchtung seiner Vertreter und Gönner*, nous ne sortons pas tout à fait de l'Égypte. Ce morceau des « Theologische Abhandlungen » offertes le 17 mai 1902 au vénérable H. Holtzmann, à l'occasion de son 70e anniversaire, est une description très documentée de la vie des moines chrétiens au IVe et Ve siècle, d'après leur propre témoignage et celui de leurs admirateurs. M. Lucius montre la genèse de cette conception ascétique de la vie chrétienne, ses exigences et ses pratiques. Il fait le tableau du moine parfait, des tentations contre lesquelles celui-ci doit lutter et des moyens employés à cet effet. Il y a là une excellente analyse psychologique, constamment justifiée par des textes. M. Lucius a laissé à d'autres le soin de montrer le contraste trop fréquent entre l'idéal et la réalité et le danger qu'il y a pour l'homme à vouloir faire l'ange, sans tenir compte des conditions naturelles de la vie humaine.

Le même professeur Lucius vient de publier, chez Heitz, à Strasbourg, un aperçu historique du régime des églises protestantes en Alsace depuis 1802

(*Die Aufnahme der Kirchenverfassung vom Jahre 1802 im protestantischen Elsass*).

***

Parmi les récentes publications relatives à l'histoire religieuse du moyen âge nous signalerons : 1° *Die Fälschungen Erzbischof Lanfranks von Canterbury* (Leipzig, Dieterich, in-8 de VIII et 175 p.; prix : 4 marks), par *H. Boehmer*. L'auteur établit avec toutes les preuves à l'appui la fausseté des prétendus privilèges pontificaux présentés par Lanfranc au synode de Windsor, en 1072, pour justifier la supériorité du siège de Cantorbéry sur celui d'York. Il ressort clairement de cette démonstration que ces faux sont imputables à Lanfranc lui-même. Pour son excuse l'auteur rappelle que le cas de l'archevêque de Cantorbéry n'est pas isolé dans le clergé du moyen âge. On ne jugeait pas ces actes-là de la même manière qu'aujourd'hui.

— 2° *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter* (Bonn, Georgi; in-8 de XI et 703 p.), par M. *Joseph Hansen*, l'auteur d'un ouvrage considérable, publié en 1900 à Munich, sous le titre : *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter*, dont nous avons ici un supplément de pièces justificatives : bulles pontificales de 1258 à 1526; analyses d'écrits relatifs à la sorcellerie; études sur certains inquisiteurs, statistique des procès de sorcellerie entre 1240 et 1540, etc. Dans un appendice particulièrement intéressant pour l'historien de la religion, le professeur Franck, de Bonn, retrace l'histoire du mot « Hexe » à travers le moyen âge.

***

On sait le rôle prépondérant de Schleiermacher dans l'évolution de la théologie et de la philosophie religieuse en Allemagne pendant le XIXe siècle. M. *E. Huber* a consacré un volume de plus de 300 pages (*Die Entwicklung des Religionsbegriffes bei Schleiermacher*, Leipzig, Dieterich) à dégager des nombreux écrits du célèbre théologien la pensée de Schleiermacher sur le sentiment religieux et sur la nature de la religion, à montrer les rapports de cette philosophie de la religion avec la philosophie et la piété de la même époque. C'est Kant, d'une part, ce sont les Frères Moraves, d'autre part, qui ont exercé le plus d'influence sur le grand théologien de Berlin.

***

M. *G. Huth* a publié chez Spemann, à Berlin, un in-folio de VIII et 19 pages, intitulé *Neun Mahaban Inschriften*. Nous reproduisons le paragraphe suivant de la notice consacrée à cette publication par notre regretté collaborateur, M. L. *Feer*, dans la « Revue critique » du 14 juillet. « Ces inscriptions, provenant de quatre localités distinctes d'une même région, sont toutes, — sauf une seule, monument (*suin*) de victoire élevé à « Dieu suprême », — uniformément sépul-

crales, invitant les amis, compagnons, membres de la tribu, à pleurer et à glorifier le défunt. Les morts dont on mène deuil, sont naturellement des personnages importants, ayant les noms ou les titres de *asl*, *ami*, *suaga* ; l'un d'eux est le *baksi* (magicien) Asur. Le ton général de ces épitaphes et la mention répétée du nom d'Allah leur assignent une origine musulmane ; toutefois la présence d'un *baksi* et la mention de libations et de paroles salutaires prouvent qu'il s'agit d'une population originairement chamaniste, qui avait conservé des restes de son culte primitif. »

*
* *

On annonce l'apparition d'une nouvelle revue de folk-lore : *Hessische Blätter für Volkskunde*, publiée à Giessen, chez l'éditeur Kindt, sous la direction de M. O. Strack.

ITALIE

M. *de' Franchi* a publié à l'Imprimerie vaticane de Rome une excellente édition avec commentaire des actes des martyrs saint Théodote et sainte Ariane (*I martirii di S. Teodoto e di S. Ariadne*, Rome, 1901). Saint Théodote aurait souffert, d'après l'auteur, pendant les premières persécutions de Dioclétien à Ancyre. Ses actes, rédigés notablement plus tard par un de ses compagnons de captivité, sont particulièrement intéressants à cause des nombreux détails sur la vie religieuse des chrétiens et des païens en Galatie au début du IVe siècle. Cette étude forme un fascicule des « Studi et Testi » publiés au Vatican.

M. P. E. *Pavolini* a publié, chez Sandron, à Milan, dans la « Biblioteca dei popoli » l'analyse du *Mahâbhârata* (in-8 de XXXII et 314 p. ; prix, 3 fr.) en italien, avec traduction de grands extraits du poème.

— Il vient de se fonder à Assise une « *Société internationale d'études franciscaines* ; l'initiative en est due à M. Paul Sabatier, l'éminent biographe de saint François d'Assise. Cette Société a pour but « de fonder à Assise une bibliothèque où toutes les publications ayant un caractère franciscain seront conservées, d'offrir aux écrivains et aux érudits *franciscanisants* des instruments de travail, dans la ville qui est le centre naturel des études franciscaines et de mettre les érudits étrangers qui viennent à Assise, en relation avec les personnes qui peuvent le plus efficacement les aider dans leurs recherches ». La Société est donc essentiellement scientifique et s'interdit toute discussion dans les questions étrangères à son objet. Parmi les membres du comité provisoire, on compte M. Paul Sabatier et le père dall'Olio, gardien du couvent d'Assise, ce qui indique le caractère large et éclectique de la Société.

ÉTATS-UNIS

M. *Morris Jastrow*, le savant et infatigable professeur de Philadelphie, dont nous avons déjà parlé à propos de la traduction allemande de son livre sur la Religion assyro-babylonienne, a publié également chez Walter Scott, à Londres, dans la « Contemporary science Series » un beau volume intitulé : *The study of religion*. Il y montre d'abord les origines et le développement actuel de l'étude scientifique de la religion. Il discute ensuite les diverses classifications des religions proposées de nos jours ainsi que les définitions de la religion. Puis il envisage les relations de la religion avec la mythologie, la morale, la psychologie, l'histoire et la civilisation en général. Les applications pratiques de la science des religions sont étudiées dans une troisième partie. Une vaste bibliographie et un index terminent le livre. M. Morris Jastrow s'est acquis ainsi un nouveau titre à la reconnaissance de tous ceux qui s'intéressent à l'étude scientifique des religions et qui attendent, de sa vulgarisation, d'heureuses conséquences pour le développement d'une saine et libérale appréciation du rôle des religions dans la vie de l'humanité.

— L'un des hommes qui s'étaient le plus généreusement consacré à cette même cause, aux États-Unis et dans le monde entier, *John Henri Barrows* vient d'être prématurément enlevé à l'affection de ses nombreux élèves et amis. M. Barrows est mort le 3 juin à Oberlin (Ohio), à l'âge de 53 ans. Il y dirigeait le Collège d'Oberlin. On sait le rôle considérable qu'il occupa comme organisateur du Parlement des Religions, à Chicago, en 1893. A la suite de ce Congrès il parcourut l'Europe et l'Asie pour répandre partout sa large conception universaliste de la religion et pour se familiariser lui-même avec les diverses religions professées de nos jours. Il était également distingué comme prédicateur et comme publiciste. Son nom restera au premier rang parmi les pionniers de la grande cause dont le Parlement des religions a été la première manifestation collective.

— *M. Maurice Bloomfield* a publié dans les « Studies in honor of Basil Lanneau Gildersleeve » et en tirage à part, une étude sur *The symbolic gods*. Après avoir fait la part de l'évhémérisme, du culte des ancêtres, de l'animisme et du spiritisme (qu'il préfère appeler « automorphisme ») et du culte de la nature, dans la genèse des dieux, il attire l'attention sur les dieux symboliques, plus abstraits, tels que Santé, Immortalité, etc. qui sont des dieux subjectifs par opposition aux précédents. On en trouve à différents degrés de l'évolution religieuse. M. Bloomfield montre comment ils se forment, spécialement dans l'Inde.

— *M. Albert J. Edmunds* a groupé dans une plaquette publiée à Philadelphie (sans nom d'éditeur) une liste des passages des évangiles qui ont des paral-

lèles frappants dans les textes bouddhiques pâlis. Plusieurs de ces comparaisons ont été publiées dans la revue « The Open Court », de Chicago. M. Edmunds se propose de les exposer tout au long dans un livre spécial, mais en attendant il en fait connaître la liste. Elle comprend 74 numéros.

J. R.

Le Gérant : E. Leroux.

PARIS, IMP. A. GERBIN, ET Cie, RUE GARNIER, 4, ANGERS

INTRODUCTION

A L'ÉTUDE DU GNOSTICISME

AU IIe ET AU IIIe SIÈCLE

(*Suite*[1])

M. Kunze a formulé sa thèse au moment le plus favorable. Le scepticisme un peu brutal dont elle témoigne n'était pas pour déplaire à une opinion critique que décourageait l'apparente stérilité de discussions si approfondies et si bien menées. Il ne faut pas s'étonner que notre auteur ait produit plus d'impression que ne le mérite la valeur de son argumentation. C'est pour cette raison que nous croyons devoir accorder l'attention la plus sérieuse à ses thèses et que nous invitons le lecteur à les examiner maintenant plus en détail.

Nous estimons que la comparaison des textes n'est pas favorable aux vues de M. Kunze. Il veut absolument que Philaster ait utilisé Épiphane. Il serait tout aussi facile d'appliquer cette thèse à Pseudo-Tertullien et, par des arguments analogues, de démontrer que celui-ci est tributaire de l'évêque de Salamine. M. Kunze soutient que l'auteur du *Panarium* a utilisé Irénée à l'exclusion d'Hippolyte. C'est une gageure dont on aperçoit la témérité dès que l'on compare les textes. En effet, lorsqu'on constate que pour certains paragraphes, le texte d'Épiphane offre des analogies et jusqu'à des concordances d'expressions aussi bien avec Pseudo-Tertullien qu'avec Philaster, comment ne conclurait-on pas que si les trois auteurs se rencontrent ainsi, c'est parce qu'ils ont fait usage

1) Voir t. XLV, p. 299 à 319 (mai-juin 1902) et t. XLVI, p. 31 à 57 (juillet-août).

du même écrit? Vous retrouvez chez tous les trois, dans les parties parallèles, le même plan pour l'exposé des doctrines, les mêmes renseignements et très fréquemment les mêmes termes. Pourquoi voulez-vous faire cette différence entre ces trois auteurs que deux des trois auraient fait usage d'Hippolyte, tandis que le troisième aurait dédaigné cette source, et que, s'il y a quelque ressemblance entre le troisième et les deux autres, cela s'explique tout autrement? Au lieu d'une hypothèse simple et plausible vous en imaginez deux, et vous compliquez sans raison la solution du problème littéraire que M. Lipsius avait si bien posé et si clairement résolu.

Que l'on prenne chez nos trois héréséologues, à titre d'exemples, les notices sur Simon le Magicien, Basilide et Carpocras. Lorsqu'on compare ce que Philaster d'une part, et Épiphane de l'autre, nous apprennent sur Simon, on aperçoit à première vue la ressemblance des deux notices. La matière y est disposée dans le même ordre et l'on peut y relever de frappantes concordances de phrases et de mots. L'idée qui se présente d'emblée à l'esprit, c'est que Philaster est redevable à Épiphane pour une bonne partie de sa notice. Mais s'il en est ainsi, comment expliquer les omissions de Philaster? Il ne fait aucune mention des mystères que Simon d'après Épiphane aurait institués. Il ne relève pas ce trait caractéristique que Simon identifiait son Hélène avec Athênê. Il ne semble pas avoir vu dans Épiphane que l'on dressait des statues à Simon. D'où vient qu'il fait mourir l'hérétique au temps de Néron, *apud Neronem regem?* Justin ou Irénée auraient pu lui éviter cette erreur. C'est qu'il s'en tient au traité d'Hippolyte qui ne mentionne pas d'empereur. Enfin, oubli vraiment étrange, il ne dit rien de la morale de Simon. Épiphane lui aurait justement appris sur ce chapitre des choses du plus grand intérêt.

Que l'on compare ensuite la notice d'Irénée sur Simon avec celle d'Épiphane. On remarquera que tantôt l'évêque de Salamine laisse de côté du texte qu'il est censé copier des traits topiques, tels que celui-ci, que Simon se faisait passer pour

l'Esprit parmi les païens et que tantôt, il donne des renseignements qu'Irénée ne semble pas avoir possédés. Parfois il est bien plus exact que l'auteur de l'*Adversus haereses*. C'est ainsi qu'il définit la notion de l'ἔννοια de Simon avec une précision dont il n'est certainement pas redevable à Irénée. Bref, en ce qui concerne Simon, il ne semble pas avoir utilisé l'ouvrage de l'évêque de Lyon.

Nos trois auteurs nous ont laissé sur Basilide trois notices parallèles d'une frappante ressemblance. Elles exposent, dans le même ordre et dans des termes analogues, sa métaphysique, sa notion du Dieu de l'Ancien Testament, son explication des guerres du peuple d'Israël, sa christologie, son idée que Jésus n'aurait pas été crucifié, mais que Simon de Cyrène lui aurait été substitué au dernier moment. Ce que l'on remarque, c'est que Philaster se rapproche davantage d'Épiphane, mais, d'autre part, que celui-ci est plus détaillé et plus précis sur les mêmes points que les deux autres. Cela est frappant dans ce qu'il dit du peuple juif et de ses guerres. Il donne aussi sur le Christ des détails que ne mentionnent ni Pseudo-Tertullien ni Philaster. Épiphane évidemment est celui des trois qui reproduit le texte d'Hippolyte avec le plus de fidélité. Les deux autres héréséologues l'ont davantage écourté. Épiphane nomme Irénée dans cette notice; il le loue d'avoir parfaitement réfuté Basilide; il n'en a pas moins préféré Hippolyte pour l'exposé des doctrines de l'hérésiarque.

Les notices que nos auteurs ont consacrées à Carpocras sont encore plus instructives. Celles de Pseudo-Tertullien et de Philaster sont tout à fait parallèles. Même ordre des matières et renseignements identiques. Il n'y a aucune différence essentielle. On dirait deux notices décalquées sur le même modèle. Autre fait bien digne d'attention, c'est que, dans les parties de la copieuse notice d'Épiphane qui correspondent aux notices de Philaster et de Pseudo-Tertullien, notamment dans le deuxième paragraphe, c'est avec Pseudo-Tertullien et non avec Philaster que le texte d'Épiphane présente le plus d'analogies. Ainsi à cette phrase de celui-ci :

τῶν (ἀγγέλων) πολύ τι ὑπὸ τοῦ πατρὸς τοῦ ἀγνώστου ὑποδεδηκότων correspond celle de Pseudo-Tertullien : *longe distantes a superioribus virtutibus*. La concordance des termes est plus frappante encore dans des phrases comme celle-ci : il s'agit du Christ, βίῳ δὲ διενηνοχέναι, σωφροσύνῃ τε καὶ ἀρετῇ καὶ βίῳ δικαιοσύνης et dans Pseudo-Tertullien : *sane prae ceteris justiciae cultu, vitae integritate meliorem*. Le texte de Philaster rappelle moins celui d'Épiphane : *melior inter Judaeos vita integra et conversatione*. L'auteur du *Panarium* dit encore de Jésus : εὔτονον ἔσχε ψυχὴν παρὰ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους. C'est la phrase même de Pseudo-Tertullien : *eo quod et firmior et robustior ceteris fuerit*.

Pour le reste de sa notice, notamment à la fin du deuxième paragraphe, dans les deux suivants et en partie dans les paragraphes 5 et 6, Épiphane suit Irénée. C'est là qu'on peut voir l'usage qu'il fait de ses sources et, en particulier, comment il exploite l'*Adversus haereses*.

L'analyse de ces notices sur Carpocras achève de nous fixer sur les thèses de M. Kunze. Comment, d'une part, soutiendrait-on que Philaster a puisé les éléments de sa notice dans le *Panarium* puisque le texte d'Épiphane rappelle beaucoup plus celui de Pseudo-Tertullien que celui de l'évêque de Brescia ? Ne serait-ce pas le cas, comme nous l'avons déjà fait remarquer, de soutenir l'inverse et de prétendre que c'est Pseudo-Tertullien qui est le plagiaire d'Épiphane ? Ajoutez qu'ici comme presque partout Philaster n'a rien de plus que Pseudo-Tertullien, pas même des détails que celui-ci aurait pu avoir négligés. Enfin, si Philaster a eu le *Panarium* sous les yeux, n'est-il pas plus qu'étrange qu'il en ait omis, sans même l'indiquer d'un trait, tout ce qui se rapporte à la morale de Carpocras ? Quelle excellente occasion de flétrir l'hérétique ! Un mot, une phrase brève et sèche, aurait suffi. Si Philaster s'est abstenu de le faire, c'est que la source qu'il consultait n'en disait rien et qu'il n'en a pas utilisé d'autre. Assurément, on ne doit pas abuser des arguments *ex silentio*, mais ici l'omission est vraiment si forte qu'elle ne s'explique que par le fait que Philaster n'a fait usage ni d'Irénée ni d'É-

piphane et qu'il s'en est rigoureusement tenu à son texte préféré, au traité d'Hippolyte. D'autre part, n'avons-nous pas, dans cette notice d'Épiphane sur Carpocras, la preuve qu'Irénée n'a pas été sa seule source, mais qu'il a dû avoir à sa disposition précisément celle que reproduisent Pseudo-Tertullien et Philaster? Lorsqu'il suit Irénée, comme dans les passages sur la morale et sur la rédemption d'après Carpocras, il le copie presque mot pour mot. S'il lui est encore tributaire, comme le prétend M. Kunze, dans les parties de sa notice qui correspondent au texte de Pseudo-Tertullien ou de Philaster, pourquoi n'en fait-il pas le même usage et se donne-t-il la peine d'écrire un nouveau texte simplement à l'aide des renseignements d'Irénée [1] ?

Ces exemples suffisent. L'examen détaillé des autres notices de nos trois héréséologues ne nous apprendrait rien de plus. Nous ne pourrions que répéter les mêmes observations.

On trouvera peut-être que nous avons apporté trop d'attention à l'étude de M. Kunze. On accordera, cependant, qu'un travail aussi sérieux mérite une discussion sérieuse, d'autant plus qu'il n'a pas été sans émouvoir l'opinion compétente. Il est de toute importance qu'elle soit définitivement fixée sur la principale thèse de M. Lipsius. Il y va du jugement qu'elle devra porter sur la valeur historique de nos sources ecclésiastiques.

Il n'est pas téméraire d'affirmer que l'hypothèse de M. Lipsius sort triomphante des discussions qu'elle a suscitées. La contre-épreuve que M. Kunze lui a fait subir n'a réussi qu'à mettre en lumière sa solidité. Il faudrait être bien difficile pour ne pas la considérer maintenant comme acquise et dûment établie. Nos trois héréséologues ont utilisé la même

1) Les analyses critiques de M. Kunze prêteraient à de nombreuses objections que la crainte de surcharger notre texte nous oblige de négliger. Il est à remarquer que notre critique, dans ce qu'il dit des notices sur Carpocras, à la page 48, omet justement d'analyser le § 2e d'Épiphane. Or c'est précisément le plus intéressant pour nous et le plus embarrassant pour la thèse de M. Kunze. Il y aurait des observations toutes pareilles à faire à propos de son analyse de la notice sur Cérinthe.

source ; il est possible d'en retrouver les fragments essentiels dans leurs écrits. Il n'est pas douteux que cette source ne soit le traité d'Hippolyte contre toutes les hérésies que Photius a eu entre les mains et dont il a laissé une description sommaire[1]. L'identification est si évidente qu'il serait superflu d'y insister. Sur ce point, l'accord est fait. Les opinions diffèrent sur le contenu de ce traité et, par conséquent, sur les dimensions qu'il a pu avoir. Photius l'appelle un opuscule, βιβλιδάριον. Ne consistait-il qu'en courtes notices des hérésies que connaissait l'auteur ? Pseudo-Tertullien ou Philaster nous en donnent-ils une juste idée ? C'est Hippolyte lui-même qui tranchera la question. S'il est vrai qu'il est l'auteur des *Philosophumena* aussi bien que du traité perdu, il faut voir dans un passage de son grand ouvrage une allusion précise au traité perdu. L'auteur dit qu'il a autrefois exposé les doctrines des hérétiques mais qu'il ne l'a pas fait en détail ; il s'est borné à les réfuter sommairement[2]. Le traité contenait ainsi, en même temps que des notices, de courtes réfutations des hérésies. Il faut donc conclure, avec M. Lipsius, que Pseudo-Tertullien et Philaster ont omis ces réfutations et en ont allégé le traité. Il ne faut pas oublier, cependant, que ce traité n'est qu'un opuscule et qu'il ne faut pas y mettre trop de choses, comme le fait M. Lipsius ; c'est la juste observation que M. Harnack lui a faite. Nos critiques ne s'entendent pas, à quelques années près, sur la date de composition de ce traité. Il n'est pas absolument nécessaire de se prononcer entre de si éminentes autorités. Nous estimons pour notre

1) *Bibliotheca*, 121 : Ἀνεγνώσθη βιβλιδάριον Ἱππολύτου· μαθητὴς δὲ Εἰρηναίου ὁ Ἱππόλυτος. Ἦν δὲ τὸ σύνταγμα κατὰ αἱρέσεων λβ', ἀρχὴν ποιούμενον Δοσιθεανούς, καὶ μέχρι Νοητοῦ καὶ Νοητιανῶν διαλαμβάνον. Ταύτας δέ φησιν ἐλέγχοις ὑποβληθῆναι ὁμιλοῦντος Εἰρηναίου· ὧν καὶ σύνοψιν ὁ Ἱππόλυτος δὲ ποιούμενος, τόδε τὸ βιβλίον φησὶ συντεταχέναι. Τὴν δὲ φράσιν σαφής ἐστι καὶ ὑπόσεμνος καὶ ἀπέριττος, εἰ καὶ πρὸς τὸν ἀττικὸν οὐκ ἐπιστρέφεται λόγον.

2) *Philosophumena*, *prooemium*, p. 2 : ὧν καὶ πάλαι μετρίως τὰ δόγματα ἐξεθέμεθα, οὐ κατὰ λεπτὸν ἐπιδείξαντες ἀλλὰ ἁδρομερῶς ἐλέγξαντες, μηδὲν ἄξιον ἡγησάμενοι τὰ ἄρρητα αὐτῶν εἰς φῶς ἄγειν, ὅπως δι' αἰνιγμάτων ἡμῶν ἐκτιθεμένων τὰ δόξαντα αὐτοῖς, αἰσχυνθέντες μήποτε καὶ τὰ ἄρρητα ἐξειπόντες ἀθέους ἐπιδείξωμεν, παύσωνταί τι τῆς ἀλογίστου γνώμης καὶ ἀθεμίτου ἐπιχειρήσεως.

part qu'Hippolyte l'a rédigé à Rome dans le courant des dix dernières années du IIe siècle.

Pour juger de la valeur historique du traité d'Hippolyte, il faudrait savoir exactement dans quel rapport ce traité se trouve avec l'*Adversus haereses*. Il est manifeste qu'Hippolyte est l'obligé d'Irénée. On se demande, nous l'avons vu, si c'est dans le grand ouvrage de l'évêque de Lyon ou dans des entretiens qu'il aurait eus avec lui qu'il a puisé les éléments de son traité. Pour répondre à cette question, il faut la ramener à ses véritables termes. Quels sont les faits? Tout le monde accorde qu'il existe une parenté étroite entre le traité d'Hippolyte et le *Catalogue* d'Irénée. Pour s'en convaincre, il suffit de comparer les unes avec les autres les notices respectives des deux auteurs sur Ménandre, Saturnin, Tatien. Mais à quoi se réduisent exactement les ressemblances que l'on constate entre les deux écrits? Ils sont faits sur le même plan. Les hérésies y sont énumérées dans le même ordre, et le plus souvent chaque paragraphe développe la matière à exposer de la même façon. Celle-ci est également la même chez les deux écrivains : la plupart des renseignements que donne Hippolyte se trouvent dans Irénée. Il y a plus ; on peut relever un certain nombre de concordances verbales. Il est vrai qu'elles ne vont pas jusqu'à embrasser des phrases entières. M. Kunze s'ingénie à marquer les rapprochements de mots que l'on peut faire entre Irénée et Pseudo-Tertullien. Il choisit ce dernier parce que, d'après lui, c'est lui qui reproduit le plus fidèlement le traité perdu. Il multiplie, accumule ces rapprochements de manière à faire masse. Cela donne l'impression qu'Hippolyte a presque partout fait usage d'Irénée et lui a souvent emprunté jusqu'à son langage. Procédé commode et efficace. On se sent désarmé devant cet imposant assemblage de menus détails qui tous tendent à démontrer la même thèse. Procédé, cependant, qui devient facilement fallacieux parce qu'il risque de vous dissimuler des faits plus généraux et plus caractéristiques. Ainsi on aura beau faire, on n'établira jamais qu'il existe entre Hippolyte et Irénée des

concordances verbales comparables à celles qu'on relève à foison entre Pseudo-Tertullien, Philaster et Épiphane. Ici les ressemblances sont patentes ; elles vous forcent à conclure en faveur de la thèse de Lipsius. Pour ce qui concerne Hippolyte et Irénée, ces ressemblances existent mais il faut les chercher. Qu'est-ce à dire, si ce n'est que, si la similarité est telle entre nos trois héréséologues qu'il faut supposer qu'ils ont utilisé une source commune, la ressemblance entre Hippolyte et Irénée n'est pas telle qu'on doive en conclure qu'il a fait usage de l'*Adversus haereses*. On peut admettre qu'il a obtenu par une autre voie les renseignements qu'il possède en commun avec Irénée.

On s'en souvient, ce qu'il y a de plus précis en fait de ressemblances entre nos deux auteurs, c'est une commune erreur. Ils prennent tous deux Colarbasus pour le nom d'un disciple de Valentin. On peut encore soutenir que la notice d'Hippolyte sur Tatien se rapproche tellement de celle d'Irénée qu'il a dû avoir le texte de celui-ci sous les yeux[1].

1) Voir 1re partie p. 310. — Nous ne pouvons discuter en détail les analyses de M. Kunze. Force nous est de nous en tenir à des exemples qui illustrent sa méthode. Le suivant est topique ; il s'agit des notices sur Cérinthe. Notre critique en fait grand état. Il estime qu'il n'y a qu'à comparer ce qu'on lit sur Cérinthe dans Irénée, Hippolyte (c'est-à-dire, d'après lui, Pseudo-Tertullien), Philaster et Épiphane pour que l'on aperçoive la justesse de ses hypothèses. Constatons d'abord les faits. Que l'on compare Pseudo-Tertullien et Irénée (le Catalogue), et l'on remarquera aussitôt que leurs notices respectives se ressemblent d'une manière générale. Cependant, M. Kunze lui-même ne se dissimule pas les grosses différences qui les séparent. Ainsi il y a, dans Irénée des traits, notamment en ce qui regarde la christologie, beaucoup plus précis que chez Pseudo-Tertullien, autrement dit, Hippolyte. On ne saurait soutenir que l'auteur de la notice de Pseudo-Tertullien a vraiment utilisé la notice d'Irénée. — Que l'on examine ensuite la notice d'Épiphane. Que constate-t-on ? C'est qu'il a fait usage et d'Hippolyte et d'Irénée. Il les complète l'un par l'autre. L'analyse du 1er § de sa copieuse notice ne laisse aucun doute à cet égard. Ce que l'on remarque encore, c'est qu'il y a, dans sa notice, des traits qui ne se trouvent pas dans Irénée. Ces traits figurent aussi dans la notice de Philaster. Que conclure de ce fait si ce n'est que Philaster de son côté comme Épiphane du sien, a conservé quelques traits topiques de la notice d'Hippolyte que Pseudo-Tertullien a omis dans son abrégé du traité perdu. C'est ainsi que s'expliquent les faits dans l'hypothèse de Lipsius. — Comment M. Kunze prétend-il les expliquer à

Même plan, même distribution de la matière, même fonds de renseignements, certains termes, une ou deux particularités en commun, voilà en quoi consistent les ressemblances entre le traité d'Hippolyte et le *Catalogue* d'Irénée. Au premier abord, elles semblent justifier l'opinion de ceux qui soutiennent que le traité n'a pas pu être composé sans l'*Adversus haereses*. Mais dès que l'on adopte cette hypothèse, on se heurte à de sérieuses objections. La principale, c'est qu'Hippolyte omet tant de traits topiques qu'il n'avait qu'à prendre dans le *Catalogue*. Plus on presse la comparaison entre les deux auteurs et plus l'objection frappe. Que l'on prenne les deux notices sur Saturnin. Elles ont assez de traits en commun pour qu'à première vue, on suppose qu'Hippolyte a rédigé la sienne d'après le *catalogue*, mais s'il l'a fait, pourquoi omet-il les points les plus importants de la doctrine de Saturnin : classement des hommes en deux catégories, notion de la rédemption, conception de l'Ancien Testament, origine du mariage, morale? Comparez ce que les deux auteurs disent de la christologie de Cérinthe. Combien Hippolyte est plus vague et incomplet qu'Irénée! Que dire enfin des omissions de l'auteur du traité en ce qui concerne Valentin et son école? Se conçoivent-elles s'il avait sous les yeux l'*Adversus haereses?* Ne sont-ce pas là des différences qui contrebalancent les ressemblances que l'on constate entre nos deux écrivains?

Pour trancher la difficulté peut-on faire fond sur le passage de Photius qui indique qu'Irénée n'a pas été étranger à la composition du traité perdu? Ce texte est malheureuse-

son tour? Il veut, à tout prix, qu'Hippolyte ait fait usage du *Catalogue* d'Irénée. En conséquence, il relève soigneusement tous les points de ressemblance entre les deux auteurs. Il ne tient aucun compte des différences. Il ne s'étonne pas de tout ce qu'Hippolyte omet du texte qu'il est censé mettre à contribution. Les particularités du texte d'Épiphane s'expliquent d'après lui par le fait qu'Épiphane aurait attribué à Cérinthe ce qui appartient à Ebion! Naturellement Philaster se rencontre avec Épiphane puisqu'il l'a copié. Que d'explications compliquées pour éclaircir des faits très simples! Sommes-nous trop sévères en accusant M. Kunze d'introduire, sans raison, la confusion là où l'hypothèse de M. Lipsius avait fait la lumière?

ment assez vague pour que Lipsius et Harnack puissent l'interpréter chacun dans le sens le plus favorable à son hypothèse. Le premier fait dire à Photius que c'est après avoir entendu Irénée, soit dans des entretiens, soit dans des conférences sur l'hérésie, qu'Hippolyte a rédigé son traité. M. Harnack, de son côté, trouve dans ce même passage la confirmation de ce qu'il affirme. Le langage de Photius implique, d'après lui, qu'Hippolyte a composé son traité en se servant de l'ouvrage de son maître[1]. Un texte dont l'interprétation est aussi contestée ne saurait être invoqué pour décider du point précis dont il s'agit. Force nous est de nous en tenir aux résultats de la comparaison des deux écrits. Il faut se demander si les ressemblances sont de nature à rejeter les différences si complètement dans l'ombre qu'elles ne comptent plus. Dans ce cas, il n'y aurait d'autre conclusion à tirer des faits sinon qu'Hippolyte a eu l'ouvrage d'Irénée entre les mains au temps où il composait son traité et qu'il s'en est servi, quoique de façon souvent fort arbitraire et peu judicieuse. Mais les différences entre les deux écrits se laissent-elles si facilement écarter? Peut-on admettre une hypothèse qui n'en tient aucun compte et n'essaie même pas de les expliquer?

Concluons que si Hippolyte s'inspire évidemment d'Irénée lorsqu'il écrit contre les hérésies, il n'emprunte pas ses renseignements au grand ouvrage de son maître. Il n'est pas

1) Dans son article sur les sources du gnosticisme (*Zeitschrift für d. hist. Theol.*, 1874, p. 174-177), Harn. sous-entend αὐταῖς avant ὁμιλοῦντος (texte à la page 150). Le sens serait : Irénée s'occupant d'elles (hérésies). Il accorde que cette interprétation ne tranche pas la question. Il estime que ces mots font allusion à l'ouvrage d'Irénée puisque ἐλέγχοις figure dans la même phrase, quoiqu'il eût été plus naturel d'écrire ὑπ' Εἰρηναίου. C'est pour cela, croyons-nous, que ces mots signifient autre chose et ont un sens que ὑπ' Εἰρηναίου n'auraient pas rendu. Nous traduisons avec M. Lipsius : Irénée discourant ou lorsqu'il s'entretenait. Ὁμιλεῖν sans datif a parfois, d'après le Thesaurus, le sens de *confabulari* et ὁμιλία a plus souvent celui de *sermo*. L'usage a pu s'en introduire plus tôt qu'on ne le suppose.

prouvé qu'il l'ait utilisé parce qu'il se trouve dans son traité deux ou trois traits précis qu'on remarque également dans l'*Adversus haereses*. Ces concordances, si curieuses qu'elles soient, s'expliqueraient peut-être sans peine si l'on était mieux renseigné sur les relations d'Hippolyte et de son maître. Quoi qu'il en soit, des traits particuliers ne doivent pas l'emporter sur des faits généraux parfaitement évidents. C'est d'après ceux-ci qu'il convient de hasarder les hypothèses. Qu'il nous soit permis de proposer celle qui nous paraît le plus vraisemblable.

Irénée, en véritable homme d'église qu'il était, a dû se préoccuper de bonne heure du péril que l'hérésie faisait courir au christianisme. Longtemps avant d'écrire son grand ouvrage, il a sans doute combattu le gnosticisme. Il a voulu prémunir les âmes contre les séductions des nouveaux docteurs. Le langage de Photius semble impliquer qu'il a groupé autour de lui de jeunes hommes ardents et doués et qu'il leur a dévoilé l'erreur gnostique. Parmi ces jeunes gens s'est trouvé Hippolyte. Il a recueilli la substance des entretiens d'Irénée, il a même pu en conserver des notes abondantes. Un peu plus tard, il les a mises en ordre et rédigées. C'est de ce travail, qu'est sorti son traité ou manuel sur les hérésies. Fidèle à la méthode de son maître, il exposait et réfutait, tour à tour, les doctrines des hérésiarques. C'est ainsi que *son traité représente l'enseignement primitif d'Irénée relatif au gnosticisme chrétien*.

Trente ans environ s'écoulent; Hippolyte reprend le même sujet et publie cette réfutation de toutes les hérésies connue sous le titre de *Philosophumena*. Les différences sont considérables entre l'écrit de jeunesse et l'ouvrage qu'a produit la maturité de l'auteur. On se demande s'il est possible que le même homme ait composé ces deux livres[1].

L'auteur des *Philosophumena* s'est lui-même expliqué si

1) Voir G. Volkmar, *Hippolytus und die römischen Zeitgenossen oder die Philosophumena und die verwandten Schriften untersucht*. Zürich, 1855.

clairement sur le but qu'il s'est proposé en écrivant et son traité et sa grande réfutation, qu'il est surprenant qu'on ait trouvé difficile d'admettre que ces deux ouvrages soient de la même main. L'hésitation de tant de critiques provient, sans doute, de ce qu'Hippolyte a éparpillé ses explications à travers l'ouvrage entier. Il rappelle, dans un passage de sa préface que nous avons déjà cité, qu'il a, autrefois, exposé et réfuté les hérésies; il ne les a pas alors dévoilées; il n'en a pas révélé les véritables origines[1]. C'est le secret qu'il va maintenant livrer au monde. Il va donner l'explication du gnosticisme. C'est en cela que consistera la grande réfutation qu'il va entreprendre. Il démontrera que les hérésiarques ont puisé leurs doctrines soit chez les philosophes, soit dans les mystères, soit encore dans les spéculations extravagantes des astrologues. C'est du paganisme, des entrailles mêmes de l'antique et diabolique erreur que sont nés tous ces systèmes qui séduisent tant d'âmes chrétiennes. On l'ignorait jusqu'à ce jour. Hippolyte aurait pu ajouter qu'Irénée lui-même n'avait pas arraché au gnosticisme le véritable secret de ses origines. Y avoir réusssi, c'est aux yeux de l'auteur des *Philosophumena*, le mérite et la supériorité de son ouvrage[2].

Quelle est donc l'heureuse circonstance qui lui a livré les secrets des sectes gnostiques et l'a mis à même de découvrir la source de leurs erreurs? Il a eu la bonne fortune de mettre

1) Voir à la page 150. Notre texte est une paraphrase de l'expression : δι' αἰνιγμάτων. Hippolyte déclare avec une candeur qui voudrait être de l'assurance que s'il n'a pas, dès l'abord, dévoilé les ἄρρητα de l'hérésie, c'est qu'il a voulu épargner les personnes et leur donner le temps de se repentir. Affirmation qui est en contradiction avec cette autre déclaration que ce sont les documents inédits qu'il vient de découvrir, qui lui ont révélé ces secrets.

2) Voici en quels termes, il indique, dans sa préface, le but qu'il se propose et le caractère propre de son livre : ἵνα οὖν, καθὼς φθάσαντες εἴπαμεν, ἀθέους αὐτοὺς ἐπιδείξωμεν καὶ κατὰ γνώμην καὶ κατὰ τρόπον καὶ κατὰ ἔργον, ὅθεν τε τὰ ἐπιχειρήματα αὐτοῖς γεγένηται, καὶ ὅτι μηδὲν ἐξ ἁγίων γραφῶν λαβόντες ταῦτα ἐπεχείρησαν, ἢ τινος ἁγίου διαδοχὴν φυλάξαντες ἐπὶ ταῦτα ὥρμησαν, ἀλλ' ἔστιν αὐτοῖς τὰ δοξαζόμενα ἀρχὴν μὲν ἐκ τῆς Ἑλλήνων σοφίας λαβόντα, ἐκ δογμάτων φιλοσοφουμένων καὶ μυστηρίων ἐπικεχειρημένων καὶ ἀστρολόγων ῥεμβομένων... *Prooemium*, 6.

la main sur une série d'écrits gnostiques inconnus jusque-là des catholiques. Ils lui ont procuré la preuve de l'origine toute païenne des systèmes hérétiques. Le syncrétisme le plus effréné y coule à pleins bords. L'équivoque n'est plus possible. Le gnosticisme qui s'y affiche s'y présente à visage découvert; il est bien différent de celui qu'on connaissait jusqu'alors; il fait ouvertement alliance avec la philosophie, les mystères et même la mythologie. Ainsi il se dénonce lui-même. On comprend qu'Hippolyte fasse le plus grand cas d'écrits qui lui valent de si sérieux avantages. La satisfaction qu'il éprouve de les avoir découverts n'a rien à voir avec celle du savant qui remet en lumière de l'inédit. C'est la joie d'un homme d'église qu'un hasard inespéré a mis en possession des pièces décisives du procès qu'il intente à l'hérésie. Il se sent enfin sûr de l'écraser.

Ainsi, bien que l'auteur des *Philosophumena* poursuive le même but que l'auteur du traité contre les hérésies, il applique une méthode et dispose d'arguments qui n'étaient pas à sa portée aux jours de sa jeunesse. De là des différences profondes entre les deux écrits. Aussi tandis que dans le traité, la réfutation était simple et toute dialectique, celle des *Philosophumena* est savante, documentaire; on y compare longuement les doctrines. Un autre trait caractéristique des *Philosophumena*, c'est qu'une notable partie de cet ouvrage consiste en extraits et en analyses de documents inédits. Pour le reste, Hippolyte utilise sans scrupules l'*Adversus haereses*. C'est d'après cet écrit, le donnant presque toujours *in extenso*, qu'il expose les hérésies déjà connues. Parfois, il complète Irénée à l'aide de renseignements qu'il a autrefois consignés dans son traité. Un bon exemple, c'est la notice sur Carpocras. Il est clair que ces différences proviennent uniquement du fait que lorsqu'il se remet à écrire contre les hérésies, il dispose de sources nouvelles et en fait largement usage.

On insiste encore sur la grande différence de plan que l'on remarque entre les deux écrits. Ils ne présentent pas les hé-

résies dans le même ordre. Cette différence s'explique comme les premières. La même cause l'a produite. Hippolyte a trouvé, dans ses sources nouvelles, des raisons pour distribuer ses notices dans un autre ordre. Cette liberté dans la façon de sérier les hérésies prouve qu'on attachait moins d'importance qu'on ne croit à tel ou tel ordre de succession des sectes gnostiques. Évidemment on n'avait pas le sentiment que l'ordre habituel peut-être traditionnel, était en même temps l'ordre chronologique. C'est par les Ophites que l'auteur des *Philosophumena* ouvre la série des hérésies. Lui-même en donne la raison : c'est parce qu'ils honorent le serpent, « auteur de l'erreur ». Il passe ensuite à Simon le Magicien, à Valentin, à Basilide, donnant évidemment la primauté de rang aux hérésies sur lesquelles il est le plus abondamment documenté. Il ne fait d'exception que pour Monoïmus et les Docètes qu'il ne peut déplacer de leur rang traditionnel, sans doute parce qu'ils étaient contemporains. L'anachronisme eût été trop criant. Il décrit, en dernier lieu, les hérésies pour lesquelles Irénée est son garant. On le voit, c'est pour des raisons à la fois documentaires et dogmatiques qu'Hippolyte modifie l'ordre de succession des hérésies qu'il avait adopté pour son traité. Ainsi s'explique le plan des *Philosophumena*. Si dissemblables que soient les deux écrits, rien n'oblige à supposer qu'ils ne sont pas du même auteur.

D'ailleurs l'hypothèse que nous avons proposée pour expliquer l'origine du traité cadre à merveille avec les observations qu'on vient de lire. Il suffira de la compléter. Au début de sa carrière, Hippolyte rédige une sorte de manuel destiné à éclairer les catholiques sur les doctrines hérétiques et à leur fournir des arguments sommaires pour les combattre. Il compose ce traité d'après les notes qu'il a prises, quelques années auparavant, en écoutant Irénée discourir sur les premiers gnostiques. Trente ans plus tard, Hippolyte est devenu à son tour un docteur distingué dans l'Église. Il est très préoccupé du péril hérétique. Il vient d'avoir la bonne for-

tune de mettre la main sur une dizaine d'écrits émanant de quelques-unes des sectes les plus dangereuses, Ophites, Simoniens, etc. Il croit y découvrir la preuve certaine de l'origine païenne des spéculations et des mystères gnostiques. Il se décide alors à entreprendre un grand ouvrage pour réfuter à fond et de façon définitive les adversaires de l'Église. Il y apporte le plus grand soin, ne négligeant ni les sources anciennes, notamment le livre de son maître Irénée, ni les sources nouvelles que lui seul possède. Il les encadre de son mieux dans une vaste argumentation qu'il estime invincible. Voilà comment Hippolyte a été amené à écrire les *Philosophumena* après avoir écrit un *traité contre toutes les hérésies.*

A y regarder de près, notre auteur n'a fait que suivre l'exemple de son vénéré maître. Irénée débute, dans sa carrière de défenseur de l'Église, par des entretiens sur l'hérésie dont Hippolyte consigne la substance dans son traité. Plus tard, lorsqu'il apprend à connaître personnellement les gnostiques, notamment ceux de l'École de Valentin, lorsqu'il se trouve, à Lyon, sur le théâtre des exploits du fameux Marcus, lorsqu'enfin il étudie les écrits de Ptolémée, il se décide à les réfuter dans un ouvrage qui grossit de volume en volume jusqu'à devenir l'*Adversus haereses*. Ce livre n'est que la rédaction de ses premiers entretiens sur l'hérésie, corrigés et complétés. Ce qu'il y met au premier plan, c'est le gnosticisme valentinien sur lequel il est le plus documenté, exactement comme Hippolyte mettra en première ligne, dans son grand ouvrage, les sectes dont il vient d'acquérir les livres secrets. Pour l'un comme pour l'autre, la plus importante des hérésies est celle qu'il connaît le mieux. Pour Irénée, le gnosticisme tout entier aboutit à Valentin. Son école en est la fleur suprême. Pour Hippolyte, la secte néfaste, source et incarnation de l'erreur, ce sont les Ophites. Ne sont-ils pas les adorateurs de l'antique Serpent?

Nous osons croire que cette longue discussion aura pour effet de convaincre le lecteur que le scepticisme de certains critiques n'est pas justifié. Assurément on ne prétendra pas

que nous ne sommes pas plus avancés qu'au temps où M. Lipsius écrivait son livre sur les sources d'Épiphane. Nous savons maintenant très exactement ce qu'il faut penser du traité perdu de Justin Martyr comme de celui d'Hippolyte. Est-il téméraire de notre part d'espérer que nos observations ont jeté quelque clarté sur les rapports d'Hippolyte et d'Irénée en ce qui concerne leurs écrits sur l'hérésie? On voit mieux dans quelles conditions, avec quelles sources d'information, dans quelle pensée ont été composés le *traité* d'Hippolyte, le *Catalogue*, l'*Adversus haereses*, les *Philosophumena*. L'historien pourra désormais utiliser ces premiers écrits de l'hérésélogie chrétienne en connaissance de cause. La critique littéraire aura frayé la voie à la critique historique.

On dirait que c'est le sort des problèmes relatifs aux origines littéraires des documents gnostiques d'être d'abord discutés avec passion pour être ensuite abandonnés. On voit, à un moment donné, la critique se décourager et renoncer à trouver une solution aux questions qu'elle-même a posées. Le problème littéraire que soulèvent les documents inédits des *Philosophumena* en sont un exemple aussi bien que les traités perdus de Justin et d'Hippolyte. Les uns les déclarent authentiques, les autres les traitent de faux. L'opinion critique reste en suspens; elle se résigne à ne pas trancher la question.

Nous estimons que cette abstention marque un excès de prudence et que pour nos documents comme pour les traités perdus, la discussion même dont ils ont été les objets, contient les éléments d'une solution. Ce qu'il faut, tout d'abord, accorder sans restriction, c'est que M. Staehelin a établi qu'il existe une étroite parenté entre les écrits gnostiques que révèlent les *Philosophumena*. Il est indiscutable qu'on retrouve dans tous le même fonds d'idées, les mêmes tendances générales, la même exégèse, le même style et qu'en outre on y constate de très curieuses concordances d'images et d'expressions. Ce sont là des faits et des observations désor-

mais acquis. Il n'est pas permis de les négliger. Il reste à savoir si M. Stachelin a vu les différences qui existent entre nos documents aussi bien que les ressemblances. En a-t-il mesuré toute la portée? S'il l'avait fait, aurait-il maintenu son hypothèse? Ces différences se conçoivent-elles entre des écrits que l'on suppose émaner du même auteur?

C'est en ces termes que se pose la question dont nous cherchons la solution. On a certainement remarqué que c'est presque toujours ainsi que se présentent les problèmes relatifs aux sources gnostiques. En dernière analyse, il s'agit de décider lesquelles l'emportent des ressemblances ou des différences que l'on constate entre les écrits que l'on compare. Tout revient à une question d'appréciation subjective, dont il faut se contenter puisque tout critère extérieur fait défaut.

Pour bien faire, il faudrait reprendre l'étude de M. Stachelin à un autre point de vue. On noterait en détail les différences qu'offrent nos documents. On compléterait ainsi le travail de notre auteur. On aurait alors tous les éléments d'une conclusion ferme. De cette revision de la savante monographie de M. Stachelin, nous ne pouvons donner ici que les résultats.

Si uniformes qu'ils soient par les idées comme par le style, les écrits gnostiques d'Hippolyte ont chacun leur physionomie propre. Ainsi l'homme qui a composé la notice sur les Naassènes est évidemment un esprit vague et nuageux, peu apte à saisir et à exprimer clairement les idées. De toutes les notices, la sienne est la plus confuse. C'est un pêle-mêle de notions hétérogènes, rassemblées sans ordre et sans logique. L'auteur sait beaucoup de choses ; il paraît avoir beaucoup lu, mais il a mal lu, à la façon des gens de demi-culture. Le gnostique qui a écrit la notice sur les Pérates fait avec lui un parfait contraste. On est frappé de la netteté de ses idées[1]. Ce

1) Ainsi l'idée que le Cosmos a pour substance celle de Dieu, p. 188 (Duncker-Schneidewin) : πάντων γὰρ τῶν γεννητῶν etc. et plus nettement encore : ἄπειρον

qui est non moins évident, c'est qu'il est beaucoup plus familier avec la philosophie platonico-stoïcienne de l'époque. Il a une notion des forces divines (δυνάμεις) que Philon ne désavouerait pas. Il semble avoir moins de lecture que l'auteur de la notice sur les Naassènes, mais ce qu'il a lu, il l'a digéré et se l'est assimilé. D'une tout autre nature d'esprit est le gnostique qui écrit au nom des Séthiani. Comme Justin le gnostique, son coreligionnaire, il a un penchant marqué pour la mythologie. Il n'a pas le goût des abstractions. Il aime à se représenter les idées sous forme de symboles. La lumière, les ténèbres, l'eau cosmique, le vent, le serpent divin, jouent le rôle principal dans sa cosmologie.

Les auteurs que nous venons de caractériser appartiennent tous à la même secte. Ce sont des Ophites. On vient de voir, cependant, que si étroitement qu'ils soient apparentés, il n'est pas possible de les confondre. Chacun a bien son empreinte individuelle. Les gnostiques, auteurs des écrits qu'Hippolyte met sur le compte de Simon le Magicien et de Basilide, ne faisaient pas partie de la même secte. Aussi il n'est pas surprenant que, tout en ayant les traits essentiels en commun avec les Ophites des *Philosophumena*, ils s'en distinguent plus nettement. Le prétendu Simon a imaginé un système qui, sinon pour le fond, du moins pour les symboles dont il revêt les idées, ne manque pas d'originalité. C'est un étrange amalgame de notions stoïciennes, valentiniennes et ophites. L'auteur a été d'abord philosophe apparemment plus imbu de stoïcisme que de toute autre doctrine. Il identifie Dieu avec le feu, πῦρ[1]. Il a certainement passé par l'école de Valentin. Il s'est approprié l'idée de syzygies. Mais c'est l'ophitisme qui a eu ses préférences. Comme les autres auteurs de nos notices, il en a tiré sa doctrine. Plus original

δὲ δὴ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον etc. ou l'idée que le Logos est l'intermédiaire entre le Père et la ὕλη, p. 196 : καθέζεται οὖν μέσος τῆς ὕλης etc.

1) Πῦρ εἶναι τῶν ὅλων λέγει τὴν ἀρχήν, p. 236. A noter que πῦρ ne doit pas être pris dans le sens courant ; l'auteur définit lui-même dans la suite ce symbole de Dieu.

encore est le gnostique de la notice sur Basilide. Par la netteté de ses idées et la précision de son langage, il rappelle, en le surpassant, l'auteur de la notice sur les Pérates. Aucun de nos gnostiques n'a plus fortement formulé l'idée de Dieu qui leur est commune[1]. Il est évident qu'il a fait de bonnes études de philosophie. Il a fréquenté, semble-t-il, les écoles de Basilide et de Valentin, mais c'est dans celle des Ophites que s'est formé son christianisme, comme celui de Pseudo-Simon.

Ainsi s'il est vrai que toutes nos notices ont leur empreinte particulière et qu'il se dégage de chacune d'elles une image d'auteur que l'uniformité des idées et du style ne parvient pas à voiler entièrement, comment soutiendrait-on que ces notices émanent toutes du même écrivain? Ne serait-ce pas supposer qu'en virtuose incomparable, il a réussi à revêtir huit ou neuf personnalités différentes? Il a dû être tantôt précis et clair, tantôt vague et nébuleux. On a affaire tantôt à un syncrétiste à peine chrétien et tantôt à un allégoriste qui semble s'en tenir exclusivement aux écrits bibliques. Ici, c'est un philosophe qui manie des abstractions et là, c'est une imagination qui ne se complait que dans les formes mythologiques. Il est évident que plus on sera sensible au caractère propre de nos écrits, plus on apercevra l'individualité qui se dérobe sous tant d'uniformité et moins on sera disposé à attribuer ces écrits au même auteur.

On contestera peut-être notre appréciation et on nous accusera de prêter à nos documents une physionomie qu'ils n'ont pas en réalité. Ce que l'on ne niera pas, c'est qu'ils nous présentent le même fonds de doctrines sous les symboles les plus divers. Ce sont des variations sur le même thème. Nos auteurs ont tous la même notion de Dieu, mais les Ophites proprement dits, en particulier les Naassènes et Monoïmus l'appellent l'Homme inexprimable, Ἄνθρωπος ἄρρητος. Pseudo-

1) Il définit le double aspect du Dieu de nos gnostiques; il est la transcendance absolue, ὁ οὐκ-ὢν θεός; il contient la substance des choses; il est l'immanence même, πανσπερμία.

Simon le désigne par le symbole du feu. Basilide invente une formule digne de Plotin. Dieu dont on ne peut même pas dire qu'il est, ὁ οὐκ ὢν θεός. Tous ont l'idée de l'immanence du Divin dans les choses : la substance du Cosmos tant visible qu'invisible émane, on ne sait comment, de Dieu. Mais de quelles façons diverses ils se représentent le Divin épars dans l'univers ! Ils ont tous de la matière à peu près la même conception toute pessimiste. Chacun, cependant, la désigne d'un terme qui marque une nuance particulière. Ainsi dans le système des Sethiani, la matière, c'est l'eau cosmique ou encore les ténèbres conscientes. Les Naassènes se contentent d'y voir le domaine de la dissolution, φθορά. Justin le gnostique l'identifie avec l'Eden biblique. Pense-t-on qu'il soit vraisemblable que le même homme ait pu diversifier à ce point les formes de sa pensée théologique et les symboles de ses rêves ? Ne serait-ce pas lui prêter plus de fécondité que ne comporte son talent ?

Dira-t-on que le faussaire n'a pas inventé ces formules et ces symboles mais qu'il les a empruntés aux sectes qu'il a trahies ? Mais comment aurait-il pu s'approprier les symboles sans prendre en même temps les notions qu'exprimaient les symboles ? Autant dire que l'essentiel de ses notices n'est pas de lui et par conséquent que, pour le fond, nos documents sont authentiques. Qu'importe alors que l'on soutienne que ceux-ci ont reçu leur forme actuelle d'un faussaire ou que l'on admette qu'on possède, dans chaque notice, l'œuvre propre des auteurs des systèmes des *Philosophumena* ? Dans l'un comme dans l'autre cas, vous avez des documents que vous ne pouvez traiter de simples faux sans aucune valeur historique. Vous ne pouvez même pas en attribuer la paternité vraie à un seul homme. Tout au plus, pouvez-vous prétendre qu'ils ont passé par les mains d'un rédacteur qui les a plus ou moins arrangés à sa guise. Le rôle du prétendu faussaire se trouve ainsi réduit à peu de chose. Il s'évanouit dans la mesure où l'on reconnaît à nos écrits un caractère propre.

Un autre trait qui marque l'individualité des auteurs ano-

nymes de nos écrits, ce sont les préférences que chacun trahit. Il n'ont pas pour toutes les parties du système qui leur est commun la même prédilection. Le gnostique des Naassènes insiste plus particulièrement sur la métaphysique. Sa grande affaire est de retrouver partout, dans toutes les mythologies et dans les diverses religions, sa conception de Dieu. Il n'est question dans son écrit que de l' « Homme ». Le Pérate dualiste est très préoccupé du sauvetage des âmes élues, c'est-à-dire, de leur affranchissement de la matière. L'hérétique qui se réclame de Seth est surtout épris de cosmologie. A rêver à la formation du cosmos, il oublie presque les choses qui passionnent le plus ses frères en gnosticisme. Le Pseudo-Simon semble concentrer tous ses efforts sur les rapports du principe suprême et du cosmos; il voudrait se faire une conception philosophique des intermédiaires, forces et logos. L'anonyme que l'on identifie avec Basilide est de tous le plus complet. Il est difficile de dire si c'est la métaphysique ou la théorie de la rédemption qui l'attire le plus. Ainsi chacun de nos auteurs a ses goûts personnels; il sont encore assez marqués pour qu'on les discerne.

A ces observations générales, on pourrait ajouter mainte remarque de détail. N'est-il pas curieux, par exemple, que chaque auteur applique les images qui lui sont communes avec les autres, dans un sens non seulement approprié à son contexte mais qui ne se trouve que dans son écrit, si bien que la même image reçoit, avec chaque auteur, une application et une signification différentes? Il n'y a de commun aux auteurs que l'idée de l'image. Chacun en fait l'usage qui lui convient[1]. On pourrait en dire autant des phrases stéréotypées

1) Ainsi nos auteurs tiraient de leur connaissance rudimentaire de l'anatomie humaine une image qu'on retrouve notamment dans les deux notices sur les Naassènes et sur les Pérates. Dans la notice sur les premiers, livre V, p. 170, l'auteur compare l'Eden biblique avec ses fleuves au corps humain pour en déduire la conclusion que le récit de la Genèse est une allégorie, applicable à Dieu, l'Homme suprême. Ainsi l'Eden, c'est l'ἐγκέφαλος, le cerveau. Le Paradis, c'est l'homme à l'exception de la tête. Les quatre fleuves symbolisent, l'un l'œil, l'autre l'ouïe, le troisième l'odorat et le quatrième la bouche. On re-

qui reviennent dans les différentes notices[1]. En somme ce qui est très remarquable, c'est la liberté et l'indépendance avec lesquelles nos gnostiques usent du fonds commun.

Nous avons maintenu la discussion sur le terrain choisi par M. Staehelin. En regard des ressemblances qu'il relève entre nos écrits, nous mettons les différences qu'il laisse dans l'ombre. Elles nous paraissent exclusives de l'idée que nos documents émanent du même auteur, partant sont l'œuvre d'un faussaire. Voilà la raison essentielle qui nous décide à nous prononcer contre l'hypothèse de MM. Salmon et Staehelin. On pourrait leur faire d'autres objections tirées de l'invraisemblance, du moins à première vue, d'une fraude littéraire aussi forte. Ce sont là des objections qui paraissent plausibles mais qui peut-être s'évanouiraient d'elles-mêmes si nous connaissions exactement les circonstances qui ont accompagné la découverte des documents d'Hippolyte. Il ne faut insister que sur celles qui jaillissent, pour ainsi dire, des écrits eux-mêmes.

Hasarderons-nous, à notre tour, une hypothèse dont l'ambition soit d'être plus adéquate aux faits que celle que nous écartons? Elle se recommandera dans la mesure où elle expliquera à la fois les ressemblances et les différences que présentent nos documents. Parmi les huit ou neuf systèmes gnostiques dont on doit la connaissance à Hippolyte, il y en a quatre qui sont plus particulièrement apparentés. Ce sont ceux qui relèvent de l'ophitisme. Les autres offrent avec ceux-ci de si profondes analogies que, n'était l'absence du symbole

trouve la même image dans la notice sur les Pérates, mais autrement appliquée. L'auteur est très préoccupé de définir les rapports entre le principe suprême et le cosmos tout entier. C'est à élucider ces rapports qu'il applique l'image. L'ἐγκέφαλος, c'est ὁ πατήρ; le cervelet, ἡ παρεγκεφαλίς, c'est ὁ υἱός; la moelle symbolise le Logos qui transmet les ἰδέαι à la ὕλη. Voir V, p. 198. Voir aussi VI, 244. Il y aurait des remarques analogues à faire à propos de la plupart des images qui sont communes à plusieurs de nos notices. C'est ainsi qu'ils ont presque tous allégorisé le récit biblique relatif au Paradis ainsi que le passage de la Mer Rouge par Israël. Mais chacun l'a fait à son point de vue.

1) Voir Staehelin, *Die gnost. Quellen des Hippolyts*, p. 46 et suivantes.

du serpent dans ces systèmes, on pourrait les supposer dérivés de la même doctrine. En fait les ressemblances sont telles entre tous ces systèmes qu'on doit les considérer comme autant de variétés de l'ophitisme de l'époque. Ce sont les branches du même tronc. Qu'est-ce que ce tronc d'où sont issus tous ces systèmes? C'est l'enseignement d'un maître-gnostique. Derrière nos documents se cache un théologien. Il a surgi dans les cercles ou sectes ophites. Il en a refondu la doctrine. Il est l'auteur responsable de cette transformation profonde que l'on remarque entre l'ophitisme du traité d'Hippolyte et l'ophitisme des *Philosophumena*. Elle ne s'est pas faite toute seule. Il faut lui supposer un facteur personnel. Elle est assez originale, assez féconde puisqu'elle s'est diversifiée en plusieurs variétés de la même doctrine, pour qu'on en recherche la cause dans la parole d'un homme peut-être supérieur. Pourquoi son nom n'a-t-il pas surnagé? On l'ignore comme on ignore pourquoi le nom de l'auteur de la *Pistis Sophia* a disparu.

Notre théologien ophite a eu des disciples. Ce sont les huit ou neuf gnostiques de nos notices. Ce qu'ils lui doivent, c'est ce fonds d'idées qui leur est commun à tous. Ils lui sont encore redevables de certaines citations stéréotypées de passages bibliques, de certaines allégories ou idées d'allégories, de la phraséologie, des formules, des lambeaux de phrases qu'on retrouve chez tous. Voilà l'héritage que le maître leur a transmis. Ils se ressemblent parce qu'ils sont les disciples du même docteur.

Dans la suite, ils spéculent à leur tour. Ils tissent leur rêve théosophique sur le canevas qu'ils ont reçu ; naturellement ils font entrer dans la trame maint élément de l'enseignement du maître ; ils l'imitent, reproduisent sa manière et son style. Ils ont, cependant, leur originalité. Elle consiste à exprimer le même fonds d'idées en des symboles différents. Chacun a le sien qu'il emprunte soit à la philosophie soit à la mythologie. Il n'a que l'embarras du choix. Revêtue d'un nouveau symbole, voilà la doctrine de la secte renouvelée, rajeunie, adap-

tée à des besoins nouveaux. Forcément, on attache une grande importance au symbole. On en fait la chose essentielle. Il devient ce qu'il y a de plus saillant dans l'enseignement du nouveau maître. Finalement le symbole, entraînant un remaniement du système primitif, devient la raison d'être d'une nouvelle école. Voilà comment les disciples en sont venus à se séparer, à faire bande à part, à devenir chefs d'école. Les uns créent de nouvelles sous-sectes ophites ou réforment d'anciennes; les autres importent l'ophitisme dans des sectes qui se réclament de Basilide, de Simon, ou des Docètes. En conclusion, nous pensons que les documents inédits des *Philosophumena* émanent du même milieu gnostique, que leur ressemblance de fond et de forme s'explique par l'enseignement et l'influence d'un maître inconnu, que les auteurs de ces documents sont directement ou indirectement ses disciples, que ceux-ci ont pensé, enseigné pour leur compte, et que c'est ainsi que de la doctrine du maître sont issus des systèmes semblables et cependant différents, de même souche, tout en ayant chacun son caractère distinctif.

Il y a, dans l'histoire littéraire du gnosticisme, des faits que l'on peut citer à l'appui de notre hypothèse. La *Pistis Sophia* et le papyrus de Bruce nous offrent l'exemple de quatre ou cinq écrits gnostiques très authentiques qui, d'une part, semblent coulés dans le même moule mais qui, d'autre part, ne sont certainement pas du même auteur. Il ne serait pas difficile de soutenir qu'ils ont été fabriqués par un faussaire. Il n'y aurait qu'à alléguer des arguments analogues à ceux dont on se sert pour déprécier les documents d'Hippolyte. Ce serait là assurément une hypothèse fantaisiste. La seule explication plausible qu'on puisse donner des écrits coptes, c'est qu'ils sont issus du même milieu. Ce milieu a été créé par quelque maître inconnu de la gnose. Il a imaginé le genre de spéculation dont les documents coptes sont les fruits. Il l'a lancé, il a fait école; on a adopté ses idées, imité son style. De là des écrits qui portent son empreinte et

que cependant des raisons décisives ne permettent pas d'attribuer au même auteur.

Un autre exemple de faits analogues nous est offert par l'histoire de la littérature valentinienne. Tout le monde accorde que le long exposé qu'Irénée fait de la doctrine de Valentin est tiré de plusieurs sources. Il a mêlé et fondu ensemble divers documents de l'école. L'analyse critique des dix premiers chapitres de l'*Adversus haereses* ne laisse aucun doute sur ce point. Or toute cette partie de l'ouvrage d'Irénée présente une telle uniformité de phraséologie et de spéculation qu'il a été longtemps impossible d'y distinguer les différentes sources. Que faut-il conclure de ces faits qui semblent contradictoires? C'est que nous avons dans ces chapitres d'Irénée, non pas l'œuvre d'un seul homme mais celle d'une école[1]. C'est un brillant échantillon du genre littéraire que cultivaient les disciples de Valentin. Dans ce cas-ci, nous savons qui en est le créateur. C'est le grand hérésiarque lui-même. Les fragments qui nous restent de lui le prouvent. Ainsi derrière l'école, derrière des disciples même aussi distingués que Ptolémée ou Héracléon, il y a le maître, l'esprit original et créateur. Nous n'expliquons pas autrement la genèse du gnosticisme des documents inédits d'Hippolyte. Toute la différence, c'est qu'ici l'esprit original qui a créé le genre de spéculation et de phraséologie dont ces documents sont les monuments, se dérobe, à jamais voilé d'un impénétrable anonymat.

M. Staehelin a établi que nos écrits ne remontent pas au delà du IIIe siècle. Il l'a fait de façon définitive. Nous pouvons nous dispenser de reproduire en détail sa démonstration. Personne ne contestera que nos documents nous

1) Que l'on ne prétende pas, comme le fait M. Kunze, que cette uniformité de style soit le fait d'Irénée. Le chap. XIe et tout le *Catalogue* prouvent que l'évêque de Lyon copiait ses sources plus servilement qu'on ne le supposerait. N'est-il pas évident qu'il a reproduit un écrit de Ptolémée dans les premiers chapitres ?

font connaître une forme de l'ophitisme déjà avancée. Le symbole du serpent n'y joue plus qu'un rôle assez effacé. La notice sur Basilide est par elle-même une preuve que nos écrits sont de date récente. Il fallait qu'on fût déjà bien éloigné du maître et de ses premiers successeurs pour que l'on osât lui attribuer un système qui amalgame indistinctement les doctrines de l'école avec les spéculations de l'ophitisme. Ce qui est enfin l'indice le plus sûr de l'âge de nos documents, c'est le syncrétisme dont ils débordent. Philosophie et christianisme, mythologie et récits bibliques se mêlent et se confondent dans les mêmes conceptions à un degré inconnu au gnosticisme du IIe siècle. Il y a même une tendance marquée à faire échange d'idées d'école à école. L'ophitisme élargi et transformé, devenu plus savant et plus philosophique, attire à lui les autres formes plus anciennes de gnosticisme et tend à les absorber. Voilà un fait entièrement nouveau qui ne s'était pas encore produit.

Le problème littéraire que soulèvent les écrits gnostiques de langue copte peut-il être considéré comme résolu après les études et les savantes discussions de MM. Amélineau et Schmidt? Il serait prématuré d'affirmer qu'il l'est, du moins dans toutes ses parties. Au surplus, une solution complète du problème ne nous est pas indispensable. Tout ce qui touche à la paléographie sort de la compétence de ceux qui ne possèdent pas le copte. Rien non plus ne nous oblige à nous prononcer sur la question de la genèse du gnosticisme de la *Pistis Sophia* ou du papyrus de Bruce. Dérive-t-il des religions égyptiennes comme le veut M. Amélineau ou vient-il plutôt de la Syrie comme le soutient M. Schmidt, c'est un point que l'historien qui n'est préoccupé que de savoir l'usage qu'il doit faire des documents n'a pas nécessairement à trancher. Il peut et même il doit en ajourner l'examen. Ce qu'il lui faut absolument savoir, c'est d'abord de quel milieu gnostique émanent ces écrits. Il ne faut pas qu'il les prenne pour les documents d'un gnosticisme auquel ils sont étrangers. Il lui est, ensuite, indispensable d'être fixé sur la date probable

de nos écrits. Il ne faut pas qu'il se trompe sur l'âge dont ils sont les témoins, car il se ferait alors une fausse idée du développement du gnosticisme lui-même et des étapes de son évolution.

M. Schmidt a élucidé ces deux points de manière à satisfaire les plus exigeants. Il a montré que les écrits que contiennent la *Pistis Sophia* et le papyrus de Bruce ont eu pour auteurs des gnostiques à tendance ascétique. Il faut les chercher parmi ces sectes encore mal connues appelées Archontici, Severiani, Sethiani. Nos documents serviront précisément à nous les faire mieux connaître.

M. Schmidt a également prouvé que nos écrits, sauf un peut-être, ne remontent pas au delà du IIIe siècle. Ils s'échelonnent de l'an 200 à l'an 260 environ. Ce double résultat auquel il est parvenu a une importance qui n'échappera à personne. On peut utiliser, avec quelque sûreté, des documents dont on sait et l'âge et la provenance.

En conclusion, nous pensons avoir établi que par le traité d'Hippolyte, nous remontons au delà de l'*Adversus haereses* jusqu'aux traditions relatives au gnosticisme qui circulaient dans les églises au temps de la jeunesse d'Irénée. D'autre part, nous avons dans les *Philosophumena* et dans les documents coptes des écrits qui émanent des diverses sectes gnostiques du IIIe siècle. Ils nous renseignent sur les épigones des grands gnostiques du IIe siècle. Nous sommes parvenu à ces résultats en tirant simplement les conclusions des discussions critiques que nous avons résumées dans notre première partie. S'ils se confirment, il faudra bien reconnaître que ces savantes discussions n'ont pas été stériles et qu'elles sont loin d'avoir abouti à une sorte de faillite de la critique, dont le seul bénéficiaire serait la tradition ecclésiastique. Nous en savons assez maintenant sur les sources du gnosticisme pour juger de leur valeur historique. Nous sommes bien plus à même de savoir ce qu'elles méritent de confiance ou ce qu'elles doivent inspirer de suspicion. Il est

enfin possible d'indiquer à l'historien l'usage qu'il convient d'en faire et le parti qu'il peut en tirer. C'est la tâche que nous avons maintenant devant nous.

Eugène de Faye.

(*A suivre.*)

DE QUELQUES PROBLÈMES

RELATIFS

AUX MYSTÈRES D'ÉLEUSIS

PREMIÈRE PARTIE

L'ORIGINE DES GRANDS MYSTÈRES

Des mystères grecs en général.

Les Grecs qualifiaient de Mystères certains rites dont la connaissance était réservée aux initiés. D'après les renseignements parvenus jusqu'à nous, ces mystères présentaient en commun les traits suivants :

1° l'accomplissement de formalités préparatoires ou purificatrices qui mettaient le profane en état de recevoir l'initiation (Κατάρσις);

2° la transmission des « choses sacrées » (Παράδοσις τῶν ἱερῶν). Ces ἱερά étaient tantôt des formules qu'on enseignait verbalement (Λεγόμενα, Συνθήματα), tantôt des objets symboliques qu'on exhibait ou qu'on faisait manier par le néophyte (Δεικνύμενα, Δρώμενα) ;

3° la mise en action de légendes mythologiques, soit par les prêtres, soit par les néophytes eux-mêmes ;

4° l'interdiction absolue de révéler aux profanes les actes

ou les paroles qui constituaient les secrets (τὰ ἀπόρρητα) de l'initiation[1].

J'examinerai ultérieurement s'il y a lieu d'ajouter à cette énumération un cinquième élément : la communication de doctrines eschatologiques ou théogoniques.

Au point de vue de leur provenance, les Mystères se répartissent en deux catégories : ceux qui remontent aux premiers âges de la société hellénique, comme les Mystères célébrés en l'honneur des vieilles divinités grecques, à Samothrace, à Éleusis, à Égine, en Argolide, en Arcadie, en Crète ; et ceux qui se rattachent à l'importation ultérieure de cultes orientaux, comme les Mystères en l'honneur du Dionysos Phrygien, de Cybèle et d'Attis, d'Adonis, d'Isis, enfin de Mithra. Les plus importants et les mieux connus sont ceux d'Éleusis.

L'école d'interprétation symbolique, qui florissait pendant la première moitié du XIX[e] siècle, regardait les Mystères comme une institution sacerdotale, destinée à conserver, sous le couvert de symboles empruntés au polythéisme vulgaire, le naturalisme philosophique qui avait constitué la religion en son unité primitive. — Dupuis, qui leur assigne le but « d'améliorer notre espèce », y voyait l'œuvre de « législateurs » qui avaient entrepris de « mener l'homme au bien par l'illusion »[2]. Avec moins d'emphase, Creuzer en fit les réceptacles de la doctrine philosophique que « les sages de l'Orient » avaient confiée aux prêtres égyptiens et que

1) On se demande comment un écrivain aussi compétent et aussi judicieux qu'Alfred Maury, a pu soutenir que les Mystères n'impliquaient pas forcément le secret : « C'étaient, dit-il, simplement des cérémonies symboliques, de véritables représentations hiératiques ». (*Histoire des Religions de la Grèce antique*, Paris, 1857, t. II, page 378.) — A ce compte-là, toute la liturgie du paganisme antique se composerait de mystères ! Les Grecs eux-mêmes font venir μυστήρια de μύω, clore (la bouche). En réalité, la célébration des Mystères pouvait comprendre certaines cérémonies publiques, mais leur élément essentiel n'en restait pas moins le secret, avec sa conséquence nécessaire : l'initiation.

2) Dupuis, *Origine de tous les cultes*. Paris, 1796, t. II, 2[e] partie, p. 112 et suiv.

ceux-ci avaient transportée chez les Pélasges de la Grèce[1]. — Par une réaction naturelle, Lobeck prétendit les réduire à de simples bouffonneries ou, du moins, à une survivance de rites barbares qui, pour mieux dissimuler leur crudité, s'étaient entourés de ténèbres à l'époque où l'on commençait à en rougir[2]. — Les vues de Lobeck, combattues par Guigniaut, Maury, Preller, ont été reprises de nos jours, avec moins de parti pris, par M. Andrew Lang qui les a rapidement popularisées, grâce à la vivacité de son style, non moins qu'à l'étendue de ses connaissances ethnographiques[3].

La controverse, d'ailleurs, ne date pas des temps modernes. Dans l'antiquité, les philosophes de l'époque gréco-romaine ne tarissent pas en éloges sur la portée et l'influence des Mystères. « On dit, rapporte Diodore de Sicile, que ceux qui ont participé aux Mystères en deviennent plus pieux, plus justes et meilleurs en toutes choses. » Isocrate, Cicéron, Plutarque, Porphyre, ne tiennent pas un autre langage. D'autre part, les premiers apologistes du christianisme, Clément d'Alexandrie, Tertullien, Eusèbe, Grégoire de Naziance, Arnobe, etc., n'ont pas de railleries assez acérées, ni de dénonciations assez virulentes contre une institution qui leur semblait combiner l'immoralité des spectacles avec l'impiété des croyances. Comme Lobeck, ils estiment que si on les célèbre dans l'obscurité, c'est parce qu'on avait honte de les produire à la lumière du jour. « Nocturnes cérémonies — s'écrie Grégoire de Naziance — qui méritent bien d'être ensevelies dans le silence[4] ».

Il semble que, des deux thèses, la première ait été surtout inspirée par les idées auxquelles se rattachaient les Mystères dans la dernière période de leur fonctionnement —; la seconde par les survivances qui rappelaient les débuts barbares

1) *Religions de l'antiquité*, trad. Guigniaut, Paris, t. III, 2e partie, p. 752 et suiv.

2) Lobeck, *Aglaophamus*. Königsberg, 1829, t. I, *Proœmium*.

3) Andrew Lang, *Myth, Ritual and Religion*, Londres, 1887, t. I, chap. IX.

4) Grégoire de Naziance, *Sermo* XXXIX (éd. de Paris, 1609, p. 625).

de l'institution. Il y a lieu de faire à chacune de ces opinions sa part de vérité.

Confréries magiques.

Ce serait perdre le temps du lecteur que de discuter encore le point de départ de l'école symbolique. Les Mystères, comme les autres institutions religieuses de l'antiquité, ont leurs racines dans un âge où les populations de la Grèce présentaient un état voisin de la barbarie et, dès lors, à l'origine, ils ne peuvent guère révéler des mobiles fort supérieurs à ceux qu'on rencontre dans les niveaux inférieurs de la civilisation.

L'existence d'associations religieuses qui enjoignent le secret à leurs membres, est, chez les non-civilisés, un corollaire, à peu près général, de la foi aux pratiques de la sorcellerie. Partout les sorciers, qui prétendent posséder les moyens de commander aux esprits, se choisissent des adeptes, — comme un artisan se cherche des apprentis — auxquels ils confient graduellement les secrets de leur profession[1]. Quelquefois, ils jugent avantageux de se constituer en corporation fermée; nous avons ainsi une première forme d'association secrète, qui se met fréquemment sous le patronage d'une divinité spéciale.

Chez les Peaux Rouges, il existe des sociétés d'*hommes-médecine* qui se recrutent parmi des peuplades différentes, pratiquent des initiations compliquées et exécutent des danses magiques sous divers déguisements[2]. En Cafrerie, les « faiseurs de pluie » ont constitué la corporation des *Intongas* qui choisit ses adeptes parmi les individus présentant

1) Albert Réville, *Religions des peuples non-civilisés*. Paris, 1883, t. I, p. 294, 347, 378; t. II, p. 177.

2) Schoolcraft, *History of Indian Tribes*. New-York, 1839, t. IV, p. 430, et t. V, p. 421. — Cf. la collection des publications du *Bureau of ethnography*, t. I à XVI. Washington, 1894-1897.

une tendance à l'hystérie et aux visions[1]. Dans l'Afrique occidentale, les associations de féticheurs abondent. On y trouve des sociétés secrètes, dont les adeptes accomplissent leurs rites au fond des bois, forment des cortèges bruyants et exploitent largement la terreur des profanes[2]. Au Gabon, une de ces associations est exclusivement composée de femmes qui, peintes en rouge et en blanc, se rendent processionnellement à leur sanctuaire forestier, en jouant du tambourin et en se livrant à des danses frénétiques, comme dans les bacchanales de jadis[3]. En Polynésie, une corporation cumulait le sacerdoce avec la sorcellerie. C'était la confrérie des Areoi, vouée au culte du dieu Aro. Elle comprenait sept degrés d'initiation, dont les adeptes se distinguaient par des tatouages et des ornements particuliers. Pour être admis dans l'Ordre, il fallait avoir donné des preuves d'inspiration divine, d'extase, etc. Le noviciat était très rigoureux ; des épreuves nouvelles étaient imposées pour passer d'un degré à l'autre. Les initiés du grade suprême étaient traités comme des êtres surhumains, et, après leur mort, ils s'en allaient droit au paradis des Polynésiens. L'Ordre organisait des représentations scéniques où il mettait en action la légende du dieu[4].

Il est aisé de voir que l'objet de ces associations est partout le même : mettre les initiés en rapport avec la puissance surhumaine et leur livrer des secrets qui leur permettent de commander à la destinée. Ce qui est plus curieux, c'est que partout elles ont assumé des formes identiques et recouru à des procédés analogues. M. Andrew Lang signale, parmi les traits qui se retrouvent à la fois dans les mystères de la Grèce et dans ceux de l'Afrique, de l'Amérique et de l'Australie, les quatre particularités suivantes : 1° les danses magiques ; 2° l'emploi de la crécelle (*bull-roarer*, *turndun*, ῥόμβος) ; 3° l'usage d'enduire les néophytes avec de l'argile ou quelque

1) G. Fritsch, *Die Eingeborenen Sud-Africas*. Breslau, 1872, p. 99.
2) Wilson, *Western Africa*. Londres, 1856, p. 391 et suiv.
3) *Id.*, p. 393.
4) W. Ellis, *Polynesian Researches*. Londres, 1853, t. I, p. 229 et suiv.

autre substance grasse, qui est ensuite soigneusement lavée; 4° des exercices avec des serpents familiers[1]. L'ingénieux folk-loriste aurait pu y ajouter d'autres similitudes encore : les jeûnes préparatoires; les sacrifices d'animaux; l'emploi de déguisements; enfin la simulation temporaire de la mort, soit par un ensevelissement momentané, soit même par un voyage au pays des âmes.

Sacra gentilicia.

S'ensuit-il que les Mystères de la Grèce aient été exclusivement des collections de recettes magiques, exploitées dans l'intérêt personnel de quelques docteurs ès sorcellerie? Tout en admettant que, au début, ils aient été de simples conjurations, de véritables « *medecine-danses* », on peut se demander si leur source ne doit pas être cherchée dans des cultes locaux qui auraient imposé aux étrangers des formalités d'initiation. Lobeck lui-même a entrevu cette origine, quand il fait dériver certains Mystères des *sacra domestica*, auxquels un étranger ne pouvait participer, si ce n'est à la suite d'une adoption[2]. Ottfried Muller, de son côté, rattache les plus anciens Mystères à des cultes pélasgiques, qui s'étaient transformés en rites secrets, quand les Pélasges eurent été subjugués par les Hellènes[3]. D'autre part, Robertson Smith, dans ses recherches approfondies sur les religions sémitiques, a attribué une provenance analogue aux Mystères qu'on rencontre chez les Sémites et particulièrement parmi les populations mélangées de l'Asie Mineure[4]. Or, aussitôt que des rites conjuratoires sont exploités, non dans un but purement individuel, en opposition avec les intérêts du clan, de la tribu ou de la cité,

1) A. Lang, *Myth, Ritual and Religion*, Londres, 1887, t. I, p. 282.
2) *Aglaophamus*, p. 270.
3) Article *Eleusinien* dans l'*Allgemeine Encyclopädie*, sect. I, t. XXXIII.
4) Robertson Smith, *Religion of the Semites*. Londres, 1894, p. 358.

mais pour l'avantage général de la communauté, ils assument un caractère sociologique, et la magie cesse d'être de la sorcellerie pour devenir de la religion.

Lorsque deux communautés ethniques se juxtaposent sur un même sol, que ce soit par conquête ou par immigration, chacune conserve d'abord ses dieux et ses rites, comme ses coutumes et sa langue. Cependant il arrive inévitablement que la préoccupation de se concilier les anciennes divinités du pays engendre, chez les nouveaux venus, le désir de participer à certains cultes indigènes. Dans ce but, ils doivent se faire instruire par des initiateurs compétents. Peu à peu ces cultes cessent donc d'être le monopole exclusif d'une seule race, et à mesure que s'accentue le mélange des populations, ils tendent à remplacer la naissance par l'initiation dans le recrutement de leurs adeptes.

A une époque où Jahveh était encore exclusivement le dieu des Israélites, la Bible rapporte que les colons, transportés de Chaldée en Samarie par le roi Salmanazar, avaient à souffrir des bêtes féroces, parce qu'ils ignoraient la manière de servir le dieu du pays ; ils s'adressèrent donc au roi d'Assyrie pour obtenir un prêtre de Jahveh qui leur enseignât « comment ils devaient vénérer l'Éternel »[1].

La réciproque est également vraie, quand ce sont les populations asservies qui veulent se convertir aux cultes nationaux de leurs conquérants. Le Mazdéisme était chez les Perses une religion nationale : on naissait adorateur d'Ormuzd et de Mithra, en même temps que Mède ou Perse. Quand, après les conquêtes des Achéménides, ce culte se propagea dans l'Asie occidentale, il dut se recruter par voie d'initiation et c'est ainsi que naquirent les Mystères de Mithra[2]. On voit qu'un des mérites des Mystères, c'est de faciliter la transformation d'un culte national ou local en un culte universaliste.

1) II Rois, XVII; 25-29.
2) F. Cumont, *Mystères de Mithra*. Bruxelles, 1899, t. I, pp. 233-239.

Les plus anciens Mystères de la Grèce étaient, à l'époque historique, l'apanage de familles sacerdotales qui représentaient les débris d'anciennes tribus pélasgiques ou thraces. Les Curètes, qui initiaient aux mystères du Zeus Crétois, formaient un collège héréditaire, et la tradition avait gardé le souvenir d'une tribu pélasgique qui portait leur nom, sur le rivage septentrional du golfe de Corinthe[1]. — Les Mystères de Samothrace passaient pour avoir été institués par les Cabires. Que le nom de Cabire soit ou ne soit pas d'origine phénicienne (*Kabirim* = les Grands)[2], ces enfants légendaires d'Héphæstos et de la fille de Protée pourraient bien personnifier les premiers insulaires de la mer de Thrace, experts à la fois dans le travail des métaux et dans l'art de la navigation. Pindare, après avoir cité un des Cabires parmi les personnages qui passaient, dans certains cantons de la Grèce, pour les ancêtres de l'humanité, les rapproche des Curètes et des Corybantes[3]. Peut-être constituaient-ils, comme les Telchines, une tribu de forgerons; l'art de forger les métaux dût, en effet, garder longtemps un caractère mystérieux et surnaturel aux yeux des populations à peine sorties de l'âge de la pierre[4].

Les Mystères d'Éleusis se présentent dans les mêmes conditions. Ils étaient l'apanage d'un groupe de familles qui se rattachaient aux immigrations thraces et qui dominaient à Éleusis, quand cette ville jouissait encore de son indépendance[5]. Leur objet, à l'origine, était d'assurer la fertilité des

1) Homère fait des Curètes un ancien peuple de l'Étolie (*Iliade*, IX, 249). — Strabon les place dans l'Acarnanie (X, 3, 1).

2) Suivant M. Salomon Reinach, ce seraient des divinités pélasgiques, « les grands dieux » dont les Phéniciens, en relation avec Samothrace, auraient traduit la dénomination dans leur langue (*Revue archéologique*, t. XXXII (1893), p. 60.

3) D'après un passage des *Philosophoumena*, V, 1 ; éd. Grince, Paris, 1860, p. 142-143.

4) Aujourd'hui encore, au nord-ouest du Soudan, les forgerons forment une véritable caste qui passe pour posséder des pouvoirs magiques. (A. Réville *Religions des non-civilisés*, t. I, p. 40.)

5) La tradition fait un Thrace d'Eumolpe, l'ancêtre éponyme des Eumolpides,

champs appartenant à la communauté. C'est plus tard qu'à ce but d'intérêt collectif fut substituée la réalisation individuelle des « belles espérances » καλαὶ ἐλπίδες, comme dit Isocrate, c'est-à-dire l'acquisition de la félicité posthume par les initiés. Je crois qu'il est possible de reconstituer les principales phases de cette évolution.

Rites agricoles des Indo-Européens.

Il y eut — avant l'histoire — une période où les cultivateurs de l'Attique cherchaient à assurer l'abondance de leurs récoltes par les rites naïfs dont on retrouve la trace dans le folk-lore de tous les peuples indo-européens.

Les belles recherches de Mannhardt ont nettement établi que les Germains, les Celtes et les Slaves, attribuaient à chaque champ ou plutôt à chaque exploitation agricole un génie qui personnifiait l'ensemble des épis ou des plantes.

Ce génie, qui vit encore parmi les populations rurales de l'Europe actuelle, est conçu tantôt sous la forme d'un être humain, tantôt sous celle d'un animal. On l'appellera, suivant les régions, la Mère (*die Mutter*), la Vieille (*Grossmutter*, *die Alte*, *Granny*, *Baba*), la Reine (*Königin*, *the Harvest Queen*). D'autres fois, l'envisageant dans ses rapports avec la moisson de l'année suivante, on le désignera sous le nom de la Fille (*die Tochter*, *the Maiden*), l'Enfant (*Cornbaby*), la Fiancée (*May-bride*, « la Mariée »). — Ou bien, on lui décernera le nom de Loup, de Chien, de Coq, de Truie, de Jument, etc.[1]. — Lorsque le vent fait courber les épis, dans certaines parties de l'Allemagne, le paysan s'écrie : « Voilà la mère du Blé

qui est représenté comme l'organisateur des Mystères (Strabon, VII, 7, 1 ; Pausanias, I, 38, 2). — Les mythographes en font tantôt un fils de Poséidon et de Chioné (la neige); tantôt un fils de Boré (le vent du Nord) (cf. Maury, *Relig. de la Grèce ant.*, t. II, p. 317).

1) Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, Strasbourg, 1884, p. 296 et suiv.

qui passe » ; dans d'autres provinces : « Le loup (ou le cheval), court à travers les champs[1] ». Partout on se sert de ces croquemitaines pour empêcher les enfants d'entrer dans les blés. En Souabe, celui qui coupe la dernière gerbe est dit « avoir la truie ». En Angleterre, dans le Shropshire, la dernière gerbe est appelée la Jument[2]. Aux environs de Lille, les moissonneurs dansent autour de la dernière gerbe en s'écriant : « Voilà le reste du Cheval[3] ».

Quand on a enlevé la moisson, son esprit reste dans la dernière gerbe, pour passer de là dans la récolte suivante. En Styrie, on fait avec les épis de la dernière gerbe une couronne qui est consacrée dans l'église à la veille de Pâque ; on en détache ensuite les grains qui sont répandus parmi les épis naissants[4]. De même chez les Zapotèques du Mexique, la dernière gerbe de maïs était déposée sur l'autel du dieu local et on la reprenait au moment des semailles, pour l'enterrer au milieu des champs, enveloppée d'une peau d'animal; si les moissons étaient abondantes, on la déterrait et on en distribuait les grains aux familles qui les gardaient comme un talisman de prospérité[5]. Les Dayaks de Bornéo, peuple encore dans la période de l'animisme, nous livrent clairement la raison originaire de ces usages. A l'époque de la moisson, leur prêtre fait passer l'esprit du riz dans une poignée de grains disposée sur un autel et ces grains sont ensuite mélangés aux semences de la future récolte[6].

Il est à remarquer que ce raisonnement est simplement une traduction, en langage mythologique, du processus naturel qui assure le renouvellement des moissons. Toute la question consiste à déterminer comment s'opère la transmis-

1) Mannhardt, *loc. cit.*, p. 167.
2) Frazer, *The Golden Bough*, Londres, 1890, t. II, pp. 24 et 27.
3) Mannhardt, *Myth. Forsch.*, p. 167.
4) Id., *id.*, p. 317.
5) Brasseur de Bourbourg, *Histoire des nations civilisées du Mexique*, Paris, 1858, t. III, p. 40.
6) Spencer St-John, *Life in the Forests of the Far East*, t. I, p. 187, 192 et suiv.

sion de la vie qui anime les épis. Là où nous croyons voir un phénomène de génération, l'imagination primitive concevait une transmission d'âme, une palingénésie.

Le rajeunissement du Génie de la moisson.

Autant nos agriculteurs se préoccupent d'éviter la détérioration des semences qui portent en germe la récolte future, autant nos lointains ancêtres s'évertuaient à empêcher l'esprit, destiné à faire vivre la moisson prochaine, de se dissiper ou de se corrompre, en attendant les semailles. Or l'esprit, comme le corps, est exposé aux atteintes de la vieillesse et de la décrépitude. Il était donc prudent de le soumettre à un rajeunissement, de l'amener à une renaissance. D'autre part, il fallait le contraindre à s'introduire dans son nouveau corps, c'est-à-dire dans la moisson suivante. A ce double point de vue s'imposait la destruction du vieux réceptacle. La gerbe sera donc brûlée après que les honneurs lui auront été rendus, et ce seront ses cendres qu'on mélangera aux semences ou qu'on déversera dans les sillons.

Aujourd'hui encore, en Bulgarie, on fabrique avec la dernière gerbe une poupée qu'on revêt de vêtements féminins et qu'on appelle la Reine du Blé; on la promène dans le village, on la livre au feu et on répand les cendres dans les champs[1]. Nous retrouvons ici la tendance presque irrésistible à donner au fétiche, c'est-à-dire à l'objet qu'on croit animé par un esprit, la physionomie qu'on prête à cet esprit lui-même[2]. Presque partout où nous rencontrons la croyance aux vertus magiques de la dernière gerbe, nous trouvons celle-ci revêtue de parures féminines : en Allemagne, en Russie, en

1) Mannhardt, *Myth. Forsch.*, p. 332.

2) Cf. Goblet d'Alviella, *Les Origines de l'idolâtrie* dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XII, p. 20. Paris, 1885.

France, en Scandinavie, en Angleterre, aussi bien que dans l'Inde et dans l'Amérique centrale. Presque partout aussi, nous voyons qu'on sacrifie cette figurine pour permettre à son âme de passer dans la récolte prochaine. Dans la Silésie, les paysans s'en disputent les lambeaux calcinés et, quand ils ne les enterrent pas dans les champs, ils les suspendent aux arbres de leurs jardins[1]. Parfois le procédé est plus anthropomorphique encore : dans la Haute-Bretagne la dernière gerbe, façonnée en poupée et surnommée la « Mère-gerbe », reçoit parfois, à l'intérieur, une seconde figurine, plus petite, qui représente évidemment l'enfant dans le sein de sa mère[2] — Déméter enceinte de Coré.

Cependant il se peut aussi que, de la dernière gerbe encore debout, l'esprit ait envahi le corps d'un animal ou même d'une personne humaine. On traitera donc ou l'on feindra de traiter, comme nous venons de voir qu'on traitait la gerbe, tantôt le moissonneur ou la moissonneuse qui auront donné le dernier coup de faulx, tantôt un étranger qui passait en ce moment dans le voisinage, tantôt une créature, domestique ou sauvage, qui se trouvait aux abords ou qu'on avait amenée dans ce but, surtout s'il s'agit d'un animal appartenant à l'espèce qui a prêté ses traits à l'esprit de la moisson.

Aux environs de Grenoble on sacrifiait, à la fin de la récolte, une chèvre qu'on avait préalablement laissée courir parmi les guérets; une partie en était cuite et mangée immédiatement, le reste salé et conservé jusqu'au moment de la moisson suivante[3]. A Pouilly, près de Dijon, c'était un bœuf qu'on traitait de cette façon après l'avoir promené dans les champs[4]. En Transylvanie, la derniere gerbe est fréquemment appelée le Coq; à Udvarhely, un coq, lié à cette gerbe, était tué avec un épieu : ses plumes, mélangées avec les grains de la gerbe,

1) Mannhardt, *Myth. Forsch.*, p. 318.
2) Sébillot, *Coutumes populaires de la Haute-Bretagne*. Paris, 1886, p. 306.
3) Frazer, *Golden Bough*, t. II, p. 15.
4) Mannhardt, *Myth. Forsch.*, p. 60.

étaient répandues dans le sillon lors du labourage[1]. Dans la Saxe-Meiningen, les os des cochons tués à la Noël ou à la Chandeleur sont conservés jusqu'à l'époque des semailles et alors enterrés dans les champs ou insérés dans les sacs aux semences[2]. A Neuhautz, en Courlande, lorsqu'on sème l'orge, le semeur, après avoir mangé sur place une portion de l'échine d'un porc encore munie de la queue, enterre cet appendice dans son champ; on prétend que les épis atteindront la hauteur de cette queue[3].

Lorsque l'esprit passe dans le corps de la moissonneuse qui a fauché les derniers épis, c'est elle qui assume la dénomination de Mère, Vieille, Reine ou bien de Fille, Fiancée, Épouse. On ne la mettra plus à mort quand viendra la saison des semailles; mais les traces ne manquent pas d'une époque où l'on feignait tout au moins d'immoler le malheureux étranger qui s'était trouvé à point pour servir de substitut ou d'avatar au génie des récoltes fauchées[4]. Quelquefois, on simulera le procédé naturel d'une génération fictive. Dans la Prusse occidentale, la Mère du blé, c'est-à-dire la moissonneuse qui est restée la dernière au travail, feint d'être prise par les douleurs de l'enfantement. On s'empare alors d'un enfant qu'on déclare son fils; on emmaillote le jeune garçon et on le porte à la grange dans un sac[5]. En Écosse, où la jeune fille qui a coupé la dernière gerbe prend le nom de Reine, on se contente de lui prédire qu'elle se mariera dans l'année[6].

Le but plus ou moins avoué de ces usages est d'assurer l'abondance des récoltes. Ils remontent à une époque où l'homme avait déjà conçu la notion de collectivité, mais où il s'imaginait que les organismes collectifs avaient une âme et

1) Mannhardt, *Die Korndämonen*, Berlin, 1868, p. 15.
2) Id., *Myth. Forsch.*, p. 187.
3) Id., *id.*, p. 186.
4) Id., *id.*, p. 39, 40, 47.
5) Id., *Die Korndämonen*, p. 28.
6) Frazer, *Golden Bough*, t. I, p. 345.

une vie propres, sujettes, de même que la personnalité des individus, à dépérir et à renaître. Ils relèvent, ainsi que l'a si bien fait ressortir Frazer, d'un état religieux où il n'y a ni prêtres, ni temples, ni dieux, mais seulement des esprits, ayant chacun leur domaine spécial, parmi les manifestations de la nature, et où les rites ont une portée magique, plus encore que propitiatoire[1].

Prototypes de Déméter.

On ne peut contester que les ancêtres des Hellènes n'aient traversé cet état d'esprit commun à tous les peuples indo-européens. Qu'on traduise Déméter, soit par la Mère de l'orge ou de l'épeautre[2] (du crétois δηαί, pour ζειαί, orge ou épeautre, *sscr.* yavas, orge); soit, avec d'Arbois de Jubainville[3], par la Mère nourricière (de la racine *dhê* pour *thê*, — en thrace *dê* sucer, allaiter), soit encore suivant l'étymologie courante par la Terre-mère (Δῆ ou Δᾶ pour Γῆ-μήτηρ), — cette déesse se retrouve dans la *Korn-mutter* des populations germaniques; de même que le prototype de Corè se prolonge dans la *Maiden* des campagnes écossaises.

Je ne sais s'il existe dans le folklore contemporain des légendes qui mettent la Fille en rapport avec la Mère. Mais, là où se simule un mariage entre moissonneurs, un des deux fiancés est fréquemment représenté comme perdu et retrouvé, ou endormi et réveillé[4]. Il n'est pas jusqu'à la pré-

1) Frazer, *Golden Bough*, t. I, p. 348 et suiv.

2) *Mythol. Forsch.*, p. 292 et suiv.

3) *Les premiers habitants de l'Europe*, 2e éd., 1899, p. 296.

4) Le réveil de la Belle-au-Bois-dormant par son futur époux a sa contre-partie dans certains districts de Russie et de France, où, le 1er mai, une jeune fille nommée la Fiancée de Mai, s'en va éveiller un jeune homme qui feint de dormir dans les champs sous un amas de branchages ou de fleurs (Mannhardt, *Korn Dæmonen*, pp. 341-344).

tendue mise au monde, dans les campagnes poméraniennes, d'un enfant appelé à représenter l'esprit de la prochaine récolte, qui n'ait comme contre-partie la légende classique de Déméter, concevant, sous les embrassements de Jasion « le semeur », Ploutos, le génie de l'abondance, dans un sillon, trois fois labouré, des champs Rhariens[1].

Au début, il y eut donc autant de Déméter que de champs ou de domaines cultivés. Ces génies locaux étaient figurés tantôt par un animal ou une femme vivante, tantôt par une gerbe de blé ou un mannequin plus ou moins grossièrement revêtu de parures féminines. C'est la forme anthropomorphique qui a seule survécu dans le culte de Déméter. Cependant l'image de cette déesse reste constamment associée à des épis et même à des gerbes. Les peintures d'un vase apuléen nous font assister à l'adoration d'épis placés dans un *naos*, sans autre représentation de la divinité[2] ; il est difficile de se soustraire à la conclusion qu'on s'y trouve devant une survivance archaïque de l'iconographie démétérienne. Les épithètes de la déesse rentrent fréquemment dans le même ordre d'idées : Ἴουλω (la gerbe), Ἀζησία (le grain desséché), Σιτώ (la céréale), Χλόη (verdoyante), etc.[3]. Les chants en son honneur étaient intitulés Οὖλοι, Ἴουλοι et débutaient par l'exclamation *Oulé*! *Oulé*[4]!

D'un autre côté, à Phigalie, en Arcadie, Déméter était figurée avec une tête et une crinière de jument[5]. Cette image, dont la mythologie populaire essayait de rendre compte par la transformation de la déesse en jument, dans l'histoire quelque peu scandaleuse de ses rapports avec Poséidon, s'explique tout naturellement, si l'on s'en réfère aux croyances européennes concernant le Cheval de la Moisson ou la Jument du Blé. Un oracle de la Pythie, reproduit par Pausa-

1) *Odyssée*, V, 125 et suiv.
2) *Gazette archéologique*, 1879, p. 32.
3) Lenormant dans *Daremberg et Saglio*, t. I, 2e partie, p. 1036.
4) Maury, *Rel. de la Grèce antique*, t. II, p. 133.
5) Pausanias, VIII, 42, 3.

nias intitule le sanctuaire de Phligalie « l'antre qui sert de refuge à Déo, la Jument (Ἱππολεχής)[1] ».

Déméter, sur des monnaies de Corcyre est représentée par une vache allaitant une génisse. « Déméter — reconnait à ce propos F. Lenormant dans le magistral article qu'il a écrit sur Cérès pour le Dictionnaire de MM. Daremberg et Saglio — est susceptible d'être elle-même symbolisée sous les traits d'une vache[2] ». Le symbole, ici, pourrait bien être une réminiscence. Sur des vases de terre cuite, la déesse est figurée avec un veau sur les genoux[3]. On n'a pas osé le lui faire allaiter, comme dans certaines représentations égyptiennes et orientales de déesses-mères[4]; mais l'intention y était, ou du moins elle y avait été. La vache, que, chaque été, les habitants d'Hermionè, vêtus de blanc et couronnés d'hyacinthe, conduisaient solennellement au sanctuaire de Déméter Chtonia, pour y être immolée par de vieilles femmes à l'aide de faucilles, avait dû être, à l'origine, une Vache de la moisson, c'est-à-dire une forme archaïque de Déméter elle-même[5].

On peut se demander s'il ne faut pas attribuer la même signification au serpent dont Hésiode signalait la présence dans le sanctuaire de Déméter à Éleusis, en le qualifiant de « ministre » (ἀμφίπολος) de la déesse[6]. Tantôt le serpent traîne le char de Déméter[7]; tantôt elle le tient sur son giron où il est caressé par des mystes[8]. Parfois il s'enroule

1) Pausanias, VIII, 42, 0. — La statue d'un cheval figurait dans l'Eleusinion d'Athènes (*id.*, I, 14, 3).

2) *Dictionnaire des Antiquités*, t. I, 2e partie, p. 1067.

3) Clarac, *Monuments de sculpture*, pl. 438 E, n° 786 F.

4) Ledrain, *Gazette archéologique*, 1877, p. 135. — Longpérier, dans l'*Athenæum français*, 1855, p. 24.

5) Pausanias, II, 35, 3-7. — Pausanias ajoute que, dans la partie secrète du temple, se dressait une image mystérieuse dont seules les vieilles sacrificatrices connaissaient la nature. — Cette icône était, sans doute, comme à Phigalie, la représentation thériomorphique de la divinité.

6) Dans Strabon, lib. IX, ch. I, § 9.

7) Overbeck, *Kunstmythologie*, Atlas, pl. XVII, n° 24.

8) *Id.*, pl. XVI, n° 1 *b*.

autour de son sceptre ou de son flambeau[1]. Sur certains monuments, il lui entoure même le corps de ses replis[2]. Or l'archéologie contemporaine a mis en lumière que, quand certains animaux figurent comme les compagnons habituels d'un dieu, ou encore quand ils lui sont sacrifiés de préférence à d'autres espèces, ces animaux offrent souvent la physionomie première du dieu lui-même.

Pour le porc, si le rapprochement peut nous choquer, il n'en repose pas moins sur des présomptions tout aussi probantes. On sait le rôle important que le sacrifice du cochon remplissait dans le culte de Déméter et spécialement dans les Mystères d'Éleusis. La déesse est parfois représentée avec un porc dans les bras[3]. Une scholie de Lucien, publiée pour la première fois en 1870 par M. Rhode, rapporte que, dans le dème d'Halimonte, lors des Thesmophories, les femmes avaient coutume d'offrir à Déméter et à Perséphonè des cochons, qu'on précipitait, avec des gâteaux et des branches de pin, dans une caverne habitée par des serpents. Quelque temps après, les femmes descendaient dans la caverne, mettaient les serpents en fuite, et rapportaient les restes corrompus de l'offrande ; ces lambeaux étaient placés sur l'autel, puis mélangés aux semences, en vue de garantir l'abondance de la récolte[4]. Les Grecs expliquaient, tantôt, qu'un troupeau de porcs, paissant à l'endroit où Hadès s'était enfoncé dans le sol avec Corè, avaient été entraînés au fond du gouffre ; tantôt, que ces animaux avaient entravé les recherches de Déméter, en oblitérant les traces du rapt[5]. Nous n'avons pas besoin de ces explications alambiquées pour reconnaître la survivance d'un âge où Déméter était la Truie de la moisson[6].

1) *Archæol. Zeitung*, 1852, pl. XXXVIII.

2) Overbeck, Atlas, pl. XVI, n° 8. — Millingen, *Ancient Coins*, pl. V, n° 8.

3) Il existe au Louvre une statuette de terre cuite, où la déesse tient d'une main un flambeau, de l'autre un petit cochon.

4) Frazer, *Pausanias*, t. V, p. 29.

5) Pausanias, liv. I, 14, 3.

6) Étranges ironies de l'histoire ! Les érudits de l'antiquité classique se son

J'ajouterai, pour en finir avec cette description de la ménagerie démétérienne, que les textes rangent, parmi les animaux en rapport avec la déesse, la grue, la chèvre et le coq[1]. Or ces animaux complètent précisément la liste de ceux qui servent à incarner l'esprit de la récolte.

Unification des Mères du blé.

Tandis que chez d'autres peuples européens, le développement religieux a passé à côté et au-dessus des traditions populaires, les Grecs orientèrent graduellement l'évolution de leurs croyances vers le riche polythéisme qui apparaît déjà tout constitué dans les temps préhomériques. Quand on reconnut que l'esprit de la moisson était partout le même et qu'il n'avait plus besoin d'être réincarné chaque année : en d'autres termes, qu'il régissait du dehors les récoltes successives, les nombreuses Mères de la Moisson, quelle que fût leur physionomie, se fondirent assez facilement les unes dans les autres. Cette fusion se fit au profit du génie local qui portait le nom de Déméter.

Récemment encore aux environs d'Auxerre, la poupée qu'on plaçait sur un bûcher dans les fêtes de la moisson, en lui demandant d'assurer une saison favorable, portait le nom

donné beaucoup de mal pour ne pas voir que Déméter avait été quelquefois une truie et c'est dans une étable à porcs « inter pullos et porcos » que Matthaei retrouva, en 1780, près de Moscou, le texte de l'hymne homérique où la légende de la déesse a revêtu sa forme la plus humaine et la plus poétique. (Lettre de Ruhnken reproduite dans Hignard, *Des hymnes homériques*. Paris, 1864, p. 292).

1) Le coq était également consacré à Perséphoné. Sur un monument reproduit par les *Annales de l'Institut d'archéologie* de Rome, cette déesse, assise à côté d'Hadès, tient d'une main un coq, de l'autre une gerbe d'épis. (Année 1847, t. XIX, pl. F.)

de Cérès[1]. Comme l'observe Mannhardt, la présence de ce nom indique simplement que le maître d'école a passé par là. Mais le procédé a dû être le même dans la Grèce préhomérique. Des Crétois ont dû dire à des Ioniens, en Crète même, en Attique, ou ailleurs : « Votre Mère du Blé, nous la connaissons; c'est notre Déméter ». Pour les Crétois, Déméter, c'était « la Mère de l'Épeautre ». Pour les Grecs d'autres dialectes, Déméter fut un nom propre, le nom de la déesse qui, du haut de l'Olympe, remplissait les fonctions de leurs anciennes Mères du Blé. — Suivant Diodore, les Crétois affirmaient que Déméter avait passé de chez eux en Attique, puis dans le reste de la Grèce[2].

Le « Filles » du blé, les Corè, subirent le même traitement que les « Mères »: elles furent, elles aussi, ramenées à l'unité. Logiquement, on aurait dû aboutir à l'identification des deux déesses, et c'est ce que tenta de faire le syncrétisme ultérieur[3]. Mais à l'époque où se constituèrent les principaux dieux du Panthéon hellénique, elles possédaient chacune une individualité trop accusée, pour qu'on ne les maintînt pas en présence.

Déméter demeura la mère nourricière par excellence, celle qui faisait croître les moissons, et qui en pleurait la disparition périodique, comme une mère pleure l'enlèvement de sa fille. — Corè, de son côté, resta l'esprit de la prochaine récolte, la personnification de la semence, qui passe sous terre une partie de l'année. L'anthropomorphisme aidant, on vit dans Corè l'épouse du Dieu qui règne sur le monde souterrain.

1) Mannhardt, *Myth. Forsch.*, p. 319.

2) Diodore, V, 77. Il est à remarquer que, dans l'hymne homérique à Déméter, celle-ci, quand elle se présente aux filles de Céléos, se dit arrivée de Crète (*In Cererem*, vers 123).

3) Les deux déesses sont fréquemment associées sur les monuments ; elles reçoivent les mêmes insignes et les mêmes épithètes ; quelquefois elles partagent le même trône. « Toutes deux, écrit le scholiaste d'Euripide, se nomment Déméter, la jeune comme l'aînée » (*Ad Phœniss.*, 689).

L'enlèvement et le retour de Coré.

A cette époque le mariage se solennisait encore par un simulacre de rapt; toutefois il fallait, pour que l'enlèvement devînt un lien légal et réciproque, certaines formalités complémentaires, parmi lesquelles figurait sans doute un rite analogue à la *confarreatio* des Romains. A Athènes, dans les temps historiques, les époux se partageaient un gâteau, πλακοῦς γαμικός, fait de farine et de sésame[1]. C'est ainsi que, suivant la légende samienne, Zeus solennise son union avec Héra[2]; Denis d'Halicarnasse va jusqu'à donner à cette forme de mariage la dénomination de *hieros gamos* par excellence[3]. Hadès a fait manger à Corè un pepin de grenade; la déesse a eu beau être enlevée contre son gré, elle ne peut plus abandonner son ravisseur.

Au fond, c'est l'idée, si bien mise en évidence par Robertson Smith, que participer à une même nourriture, c'est se pénétrer d'une même essence et par conséquent se rendre solidaire d'une même destinée. Il est intéressant de suivre l'application de ce principe non pas seulement à l'indissolubilité du mariage, mais encore à ce qu'on pourrait appeler l'union de l'être humain avec les puissances de la mort, chez la plupart des peuples qui possèdent, dans leur mythologie, la légende d'un vivant, temporairement descendu au pays des défunts. Dans l'épopée finnoise, Wænæmoïnen ne revient sur terre que pour avoir refusé de boire la bière de Tuonetar, la reine des morts[4]. Une aventure analogue se raconte chez

1) Iwan Müller, *Handbuch des klassischen Alterthums Wissenschaft*. Nordlingen, 1887, t. IV, p. 157 c.

2) Athénée, *Deipnosophistæ*. Lib. XV, 672 b éd. de Leipsig, 1868, t. IV, p. 112.

3) *Roman. Antiquit.*, II, 25, 4-5, éd. Didot, p. 87.

4) Léouzon-Leduc, *Le Kalevala*, 16e Runo. Paris, 1868, p. 139.

les Sioux de l'Amérique septentrionale, où un héros revient des Enfers, parce qu'il s'y est abstenu de toucher à un plat de riz, sur le conseil d'un de ses oncles, descendu avant lui au funèbre séjour. Dans la tradition des Néo-Zélandais, une Maori, ayant pénétré dans le pays des âmes, reçoit de son père défunt un avis analogue et repousse en conséquence les mets qu'on lui présente[1].

Il est évident que les aventures de Déméter et de Corè, telles que nous les trouvons dans l'hymne homérique, ont déjà été profondément remaniées. On sent que l'humanisme grec, en son rapide essor, s'est appliqué à les coordonner et à les dramatiser. Si on veut se figurer ce qu'elles devaient être dans leur naïveté première, il faut s'adresser aux mythes par lesquels certains peuples, encore dans la phase de l'animisme, ont cherché à expliquer l'origine de leurs rites par des aventures attribuées à des êtres surhumains. Voici, par exemple, une légende qu'un missionnaire belge, le P. De Smet, recueillit, vers 1840, chez les Potowotomies de l'Amérique septentrionale[2]; il est intéressant de la mettre en regard du drame démétérien :

Les Manitous étaient jaloux des deux frères Nanabouzou et Chipiapous. Celui-ci s'étant aventuré seul sur un lac glacé, fut englouti grâce à leurs artifices.	Hadès, étant devenu amoureux de Corè, l'emporta sous terre un jour qu'elle s'était aventurée dans les champs, sans sa mère.
Nanabouzou fit la guerre aux Manitous et parcourut le pays en se lamentant, puis s'étant noirci la figure, resta assis pendant six années, en prononçant sans cesse le nom de Chipiapous.	Déméter parcourut la terre en se lamentant, puis, après s'être déguisée en vieille femme et assise sur une pierre, elle s'arrêta à la cour du roi d'Éleusis, où elle resta dans l'affliction, sans boire ni manger, pendant neuf jours.

1) Edw. B. Tylor, *Civilisation primitive*. Paris, 1878, t. II. pp. 68-69. M. Tylor ajoute : « Il peut y avoir une profonde analogie entre ces légendes et l'épisode d'Homère relatif aux mangeurs de lotus ».

2) De Smet, *Mission de l'Orégon*. Gand, 1848, t. I, pp. 284 et suiv. — M. A. Lang a également cité cette légende comme exemple de parallélisme avec les légendes des mystères grecs (*Myth, Ritual and Religion*, t. II, p. 270).

Les Manitous effrayés, construisirent une loge où ils invitèrent le frère de leur victime à un repas solennel. Il se rendit à l'invitation et, s'étant lavé la figure, accepta une boisson composée avec des herbes médicinales. Aussitôt sa tristesse l'abandonna, pendant que l'assistance se livrait à des chants et à des danses magiques qui furent l'origine des mystères de la grande Danse-médecine.

Les Manitous rappelèrent alors Chipiapous à l'existence, mais comme il lui était interdit d'entrer dans la loge de son frère, celui-ci l'envoya régner sur le pays des morts.

Nanabouzou avant de partir, initia tous les membres de sa famille aux secrets de la grande danse et donna à chacun d'eux un sac (de talismans) avec ordre de le transmettre à ses descendants.

La mère de Core déridée par une plaisanterie de la suivante Iambe, finit par accepter le cycéon, mélange de farine et d'eau parfumé avec de la menthe, et, après avoir enlevé son déguisement consentit à s'installer dans le temple que le roi d'Éleusis avait construit à son intention. Cependant, s'obstinant à vivre loin de l'Olympe, elle continua à frapper la nature de stérilité, jusqu'à ce que les dieux vinssent à composition, pour lui rendre sa fille.

Il fut entendu que Core reviendrait, chaque printemps, passer quatre mois près de sa mère; mais que, le reste de l'année, elle irait partager le trône d'Hadès dans les Enfers.

Déméter regagne l'Olympe, mais, auparavant, elle charge Triptolème d'enseigner partout les procédés de l'agriculture et Céléos de transmettre à ses descendants la connaissance des Mystères.

Personne n'accusera Nanabouzou d'avoir repris la succession de Déméter, ou réciproquement, et, comme il est peu probable que le père De Smet ait interprété la mythologie des Iroquois à travers la poésie hellénique, nous devons bien constater, dans les traditions indigènes du Nouveau-Continent, l'éclosion spontanée de tous les éléments qui, chez une race supérieurement douée comme les Grecs, pouvait engendrer la légende de l'hymne homérique.

La déesse-terre des Pélasges.

Le travail de condensation et d'adaptation mythologique qui aboutit au culte de Déméter dut s'accomplir au cours des siècles qui suivirent l'établissement des Thraces parmi les populations pélasgiques de la mer Egée. Je ne vois aucune bonne raison de ne pas admettre la tradition qui attribue aux Thraces l'introduction ou du moins le perfectionnement de l'agriculture en Attique et même la fondation d'Éleusis. Cependant les Pélasges avaient une déesse-terre qui pouvait, elle aussi, se prétendre la Mère des Moissons. « C'est la Terre, chantaient à Dodone les prêtresses Péléiades, qui produit les fruits ; donnez à la Terre le nom de Mère[1] ». On fit donc de Déméter la Terre-Mère, — rapprochement que son nom même facilitait, — et on lui assigna comme époux, tantôt un Zeus chtonien, regardé comme le maître et le dispensateur des richesses souterraines, tantôt le dieu des eaux, *Poseidon pater*, qui embrasse la terre de son humide étreinte.

L'assimilation se révèle notamment dans la Déméter adorée sous le nom de Pélasgis à Argos et sous celui de Chtonia à Hermionè[2]. A vrai dire, elle ne fut pas si complète que la Grèce ne gardât ses déesses-Terre d'origine pélasgique, telles que Gè, Gaïa, Daëira, etc., et, bien des siècles plus tard, Ovide appliquait encore cette distinction aux divinités latines correspondantes :

> *Officium commune Ceres et Terra tuentur :*
> *Hæc præbet causam frugibus, illa locum*[3].

1) Γᾶ καρποὺς ἀνίει, διὸ κλῄζετε ματέρα γαῖαν (Pausanias, X, 12, 5).

2) Le sanctuaire d'Argos faisait remonter ses origines à Pélasgos, fils de Triopas, et celui d'Hermionè à un rameau de Pélasges, les Dryopes (Pausanias, II; 22, 2-4 et 35, 3).

3) Ovide, *Fastes*, I, v. 673.

A Éleusis même, parmi les divinités qui avaient droit aux prémices de la récolte, un décret athénien du v[e] siècle avant notre ère, publié par M. Foucart[1], mentionne, à côté de Déméter et de Corè, un couple simplement appelé « le Dieu et la Déesse ». Cet anonymat est déjà une présomption qu'il y a là d'anciennes divinités pélasgiques, s'il faut admettre, à la suite d'Hérodote, que les Pélasges avaient l'habitude de n'attribuer à leurs divinités ni noms, ni épithètes[2]. Cependant des monuments d'une époque ultérieure, trouvés dans les mêmes parages, font connaître les traits de ces deux divinités : l'une est représentée par un personnage barbu qui, dans un bas-relief du I[er] siècle après Jésus-Christ, est accompagné du nom : Πλούτων[3]. C'était donc bien le Zeus chtonien. Quant à sa compagne anonyme, que M. Foucart assimile à Perséphonè, n'aurait-elle pas été originairement la Gè Kourotrophos adorée dans un temple d'Athènes en compagnie de Déméter[4]? A Patræ, en Achaïe, également, Pausanias constate que Gè, Déméter et Corè étaient associées dans un même culte[5].

Culte public de Déméter.

Le culte des deux déesses devait être entièrement constitué lors de l'invasion Dorienne. Hérodote nous apprend que les Doriens essayèrent vainement de le proscrire dans le Péloponèse[6]. Même le culte spécial de la Déméter éleusinienne apparaît antérieur aux migrations ioniennes du XI[e] siècle, car les Ioniens le portèrent avec eux dans les colonies

1) *Bulletin de correspondance hellénique*, t. IV, 1880, p. 227, n. 35.
2) La remarque est de M. Toutain (*Revue de l'Histoire des Religions*, t. XLV, p. 400).
3) Foucart, *Recherches sur les Mystères d'Eleusis*, 1[er] mémoire, p. 26.
4) Pausanias, I, 22, 3.
5) Id., VII, 21, 4.
6) Hérodote, II, 147.

qu'ils fondèrent à Éphèse, à Smyrne, à Milet[1]. Il comprenait sans doute des fêtes analogues à celles qui étaient célébrées un peu partout, en Attique, en l'honneur de Déméter. Une inscription découverte à Éleusis, il y quelques années, mentionne, parmi les fêtes qui y étaient solennisées de temps immémorial, en l'honneur de la déesse, les *Chloïa*, quand le blé sortait de terre, les *Kalamaia*, quand il commençait à jaunir, et les *Haloa*, quand on l'apportait dans l'aire. Peut-être convient-il d'y ajouter les sacrifices des *Proërosia*, que les Athéniens accomplissaient au moment du labour, et même les Thesmophories, avant que cette fête des semailles eût été mise en rapport avec l'institution de la famille et de la propriété.

Dans son ensemble ce culte comportait des sacrifices, des panégyries, des exhibitions de symboles, notamment d'emblèmes phalliques, enfin des chœurs et des jeux. C'était, en somme, le développement des rites pratiqués par les premières communautés agricoles de l'Attique, graduellement mis en rapport avec l'idée plus haute qu'on se faisait désormais des puissances surhumaines. On admettait que les dieux avaient la liberté d'accepter ou de rejeter les vœux de leurs adorateurs. D'opération purement conjuratoire l'immolation des victimes était devenue une offrande destinée a se rendre propices les divinités. Certains sacrifices ne pouvaient être offerts que par des prêtres ou des familles déterminées. Il y avait des cérémonies exclusivement réservées aux femmes. Néanmoins, sauf ces restrictions, le culte des grandes déesses n'avait rien de mystérieux, ni de secret[2].

1) Ottfried Muller a établi le fait pour Éphèse, en s'appuyant sur un passage de Strabon relatant que dans cette ville les Nélides ou Androclides avaient gardé, comme l'archonte-roi d'Athènes, le privilège d'offrir les sacrifices à Déméter, ainsi que le titre de βασιλεύς (article *Eleusinia* dans l'*Algemeine Encyclopädie*, sect. I, t. XXXIII, p. 274). — M. Foucart arrive à la même conclusion pour Milet, en rapprochant de la fête des Kalamaia l'existence d'un mois *Kalamaiôn* dans le calendrier des Milésiens (*Revue des Études grecques*, 1893, p. 322.)

2) M. Foucart croit cependant que les *Haloa* impliquaient pour les femmes une véritable initiation à laquelle présidait la prêtresse de Déméter (*Revue des*

Les rites privés des Eumolpides.

Où donc étaient les Mystères et que couvraient-ils? A côté des rites qui étaient restés, pour ainsi dire, dans le domaine public à Éleusis, comme ailleurs, il y en avait d'autres que les Éleusiniens, ou plutôt les membres de certaines familles, s'étaient réservés pour un usage privé. Alfred Maury dit à propos d'Athènes : « Dans quelques villes, quoique les tribus se fussent confondues en un même peuple et eussent réuni, en des cérémonies communes, l'adoration de leurs dieux, plusieurs d'entre elles gardaient, en outre, un culte privé[1] ». C'était aussi le cas d'Éleusis, ainsi qu'en témoignent les allusions, si fréquentes dans les textes et les inscriptions, aux traditions patrimoniales des Eumolpides, τὰ πάτρια τῶν Εὐμολπιδῶν[2]. Ces traditions ne constituaient pas seulement le culte privé des Eumolpides, mais encore des Kéryces et des autres branches qui formaient les *génè* des deux déesses, τὰ γένη τὰ περὶ τὼ θεώ : les Croconides, les Cœronides, les Phytalides, etc.[3]. Une de ces branches, les Lycomides, s'établit de bonne heure à Phlia, où elle transporta les rites d'Éleusis[4].

Ces familles d'origine thrace célébraient en commun, à l'époque des semailles ou de la récolte, une fête religieuse qui comportait deux parties distinctes : 1° une initiation préalable, à l'usage des enfants, quand ils avaient

Etudes grecques, 1893, p. 322). — Il n'est pas établi que cette initiation fût en rapport avec les Mystères, bien que la prêtresse jouât un rôle important dans ces derniers, notamment dans la représentation du drame mystique.

1) A. Maury, *Religions de la Grèce antique*, t. II, p. 2.

2) Cicéron demandait à Atticus de lui en envoyer une copie d'Athènes (*Epist. ad Atticum*, I, 9).

3) M. Foucart en donne une énumération complète (*Recherches sur les Mystères d'Eleusis*, 2e mémoire, Paris, 1895, p. 20 et suiv.).

4) Id. pp. 47-48.

atteint un certain âge; peut-être des femmes qui entraient dans les *genè* par le mariage et, éventuellement, des étrangers qui étaient l'objet d'une adoption. Cette initiation comportait un passage à travers le pays des morts; 2° un ensemble de rites destinés à agir sur la condition des récoltes locales. Ces rites comprenaient : une représentation mimée des destinées de la semence, que personnifiait Corè; une exhibition d'objets sacrés, investis d'une valeur talismanique; enfin des incantations et des conjurations diverses.

Beaucoup d'érudits ont voulu voir dans la représentation du « drame mystique », le point culminant du rituel. L'opinion est erronée, en tant qu'elle fait consister l'essence des mystères dans la révélation des aventures de Déméter et de sa fille. Le *scenario* du drame éleusinien n'eut jamais en lui-même rien d'ésotérique[1]. Il est exposé tout au long, non seulement dans l'hymne homérique à Déméter et dans d'autres poésies — comme les hymnes aujourd'hui perdus de Pamphos et d'Archiloque, qu'à la rigueur on pourrait qualifier de liturgiques, — mais encore dans des œuvres purement profanes, comme les traités ou les poèmes que consacrèrent au même sujet, sans encourir le moindre reproche d'indiscrétion, Apollodore, Ovide, Claudien, Nonnus. Même les variantes de la légende qui ont incontestablement leur source dans les traditions locales d'Éleusis — tels que les incidents relatifs au séjour de Déméter dans cette ville — s'étaient incorporés de longue date dans le fond commun de la mythologie hellénique. Toutefois, il est probable que la mise en scène de l'enlèvement et du retour de Corè était elle-même regardée comme un charme de nature à agir sur l'abondance des moissons, ou plutôt sur la réussite des semailles.

Cette réussite, aujourd'hui encore, dépend de circonstances météorologiques qui échappent à l'action et même aux prévisions de l'homme. Aussi l'agriculture est-elle restée

1) Homère mentionne le couple de Perséphone et d'Hadès, *Iliade*, IX, 456 et 569; *Odyssée*, X, 491.

le domaine par excellence de la superstition et de la magie populaires. Combien les pratiques que j'ai rappelées plus haut, à la suite de Mannhardt et de Frazer, devaient avoir plus d'importance dans des communautés où elles n'étaient combattues ni par la science ni par la religion. Alors que les rites dont se composait le culte officiel étaient devenus des actes propitiatoires, les rites des Mystères gardaient la portée conjuratoire et, pour ainsi dire, mécanique, d'un *opus operatum*. L'autonomie et la majesté divines, avec lesquelles il fallait désormais compter, étaient suffisamment sauvegardées par l'allégation que Déméter elle-même avait communiqué aux chefs des Éleusiniens ces moyens de commander directement aux forces de la nature[1].

Les conjurations qui poursuivent un but agronomique offrent — précisément parce qu'elles reposent sur les déductions générales de la magie sympathique — un air de famille qui a fait, plus d'une fois, conclure erronément à des emprunts. Les fêtes par lesquelles les Phéniciens célébraient la mort ou la résurrection d'Adonis — ou plutôt sa descente aux enfers et son retour sur terre, — étaient regardées comme des cérémonies indispensables pour obtenir la fertilité des champs, la fécondité des troupeaux et des familles[2]. C'est toujours l'idée qu'on favorisera la transmission ou le réveil de la vie, en les préfigurant. Chez les non-civilisés, le même raisonnement a abouti fréquemment aux mêmes résultats, c'est-à-dire à de véritables représentations dramatiques figurant les modifications qu'on désire voir s'opérer dans le cours des phénomènes naturels.

M. Walter Fewkes a décrit récemment les rites, en partie publics, en partie secrets, qu'accomplissent, chez les Moquis du Canada, en vue de faire tomber la pluie, les confréries de

1) *Homeris Carmina. Hymn. in Cererem*, v. 473-478.

2) C. P. Tiele, *Histoire des anciennes Religions de l'Égypte et des peuples sémitiques*. Paris, 1882, p. 202.

l'Antilope et du Serpent[1]. Nous y voyons des prêtres ou plutôt des sorciers célébrer des sacrifices et des fumigations; entonner des chants rituels en l'honneur des Esprits; exécuter des danses mystiques en maniant des serpents et en tenant dans la bouche des épis de blé; enfin mimer, dans une chambre souterraine, en présence des initiés, les aventures d'un personnage nommé Ti-yo, sa descente dans le monde des esprits, les épreuves qu'il y subit, et son retour parmi les vivants, auxquels il apporte la connaissance des rites qui procurent la pluie. — Le point culminant des fêtes qui se prolongent pendant dix jours, est la cérémonie finale qui consiste à baigner ou à laver, dans un liquide consacré, des serpents qui sont ensuite mis en liberté.

Ce dernier épisode est l'équivalent du rite qui terminait les Mystères d'Éleusis et qui consistait à déverser sur le sol l'eau de deux plémochoés, tandis que l'hiérophante prononçait la phrase suffisamment explicative : Féconde, enfante, enfante à outrance[2]. A Éleusis, dans les temps historiques, la cérémonie n'avait peut-être plus que la valeur d'une survivance. Cependant un écrivain du IIIe siècle ap. J.-C. la nomme encore « le grand et secret mystère des Éleusinies »[3].

1) *The Snake Dance of the Moquis of Arizona* dans le quatrième volume du *Journal of American Ethnology and Archæology*, Boston, 1894.

2) ὕε, κύε, ὑπερκύε. Cf. Lenormant dans *Daremberg et Saglio*, t. II, 1re partie, p. 573. — Dans le Holstein — cependant un de ces pays de l'Europe centrale où l'agriculteur souhaiterait souvent de fermer, plutôt que d'ouvrir, les écluses célestes — on prend soin d'arroser la figurine qui personnifie la Mère du blé, quand on l'a solennellement ramenée sur le dernier chariot (Mannhardt, *Myth. Forsch.*, p. 316).

3) τὸ μέγα καὶ ἄρρητον Ἐλευσινίων μυστήριον. *Philosophoumena*, t. V, 1.

L'admission des étrangers.

Les charmes de toute catégorie forment des secrets qu'il est avantageux de garder pour soi : qu'il est imprudent de confier à des étrangers. Les Eumolpides auront donc grand soin de se réserver le monopole de leurs rites, et, pour plus de sécurité, ils allégueront que Déméter le leur a commandé. D'autre part, la fertilité exceptionnelle de leurs campagnes dut exciter de plus en plus l'admiration et l'envie de leurs voisins. Ceux-ci finirent par obtenir l'initiation au culte privé des Eumolpides, sans devoir passer par la formalité de l'adoption dans les *génè*. Ce jour-là, les *sacra gentilicia* se transformèrent en Mystères. Lobeck et Guigniaut ont bien saisi la distinction, que leurs successeurs ont parfois perdue de vue : « Les *sacra gentilicia*, écrit Guigniaut, étaient plutôt exclusifs que secrets ; les Mystères plutôt secrets qu'exclusifs[1] ».

Cette transformation eut plusieurs conséquences importantes. Il y eut désormais deux espèces de participants : les membres des *génè* démétériennes, qui gardèrent la haute main, tant sur l'admission des profanes que sur l'organisation des Mystères, et les étrangers, de plus en plus nombreux, qui, une fois initiés, purent assister aux rites et en recueillir personnellement le bénéfice.

Peut-être cette transformation eut-elle lieu à la suite de la guerre entre Éleusis et sa trop proche voisine, Athènes. Il doit y avoir un fond de réalité dans ce conflit dont les légendes de l'Attique nous ont conservé le souvenir. Les descendants d'Eumolpe y laissèrent leur souveraineté ; mais ils gardèrent leur culte[2], et, comme les Athéniens tenaient à

1) *Mémoires de l'Institut de France*, t. XXI. Paris, 1857, p. 40.
2) Pausanias, I, 38, 3.

s'y faire admettre, la nécessité de l'initiation permit aux vaincus non seulement de maintenir leur prestige spirituel, mais encore de devenir les instituteurs religieux de leurs vainqueurs, ensuite du monde hellénique et, finalement, de la société gréco-romaine. Les Mystères d'Éleusis figurent assurément parmi les institutions religieuses qui ont le plus concouru à développer le sentiment de l'unité hellénique. Quand le dadouque Callias fut envoyé en ambassadeur aux Lacédémoniens pour solliciter la paix, il fit valoir les services qu'Athènes avait rendus aux autres Grecs par le don des Mystères. « C'est Triptolème, leur dit-il, en invoquant la tradition d'Athènes, qui, le premier, ouvrit les saints Mystères aux étrangers, notamment à l'auteur de votre race, Hercule, et à vos compatriotes, les Dioscures »[1]. — Encore quelques siècles ; l'institution, de nationale, sera devenue cosmopolite, et le rhéteur Aristide pourra s'écrier : « Éleusis est un sanctuaire commun à toute la terre, κοινόν τι γῆς τέμενος[2]. »

GOBLET D'ALVIELLA.

1) Xénophon, *Hellenica*, VI, 3 ; éd. Didot, p. 447.
2) Aristide, *Eleusinios*, éd. Dindorf, p. 415.

DU CHAMANISME

D'APRÈS LES CROYANCES DES YAKOUTES

Mémoire présenté au Congrès International d'Histoire des Religions en séance de section, le 3 septembre 1900.

Les Yakoutes représentent un des petits embranchements des races touraniennes : ils parlent un dialecte d'origine touranienne. Ils occupent une contrée dont la superficie est égale à plusieurs fois celle de la France : mais leur nombre ne dépasse pas 300.000 âmes. C'est un peuple surtout pasteur : dans les provinces les plus septentrionales, ils s'occupent en outre de pêche et de chasse ; dans les provinces du sud, ils se livrent un peu à la culture de la terre. Ils élèvent principalement des chevaux et des bêtes à cornes : c'est le seul peuple sur la terre qui ait su se livrer à cet élevage dans un pays aussi avancé vers le nord. Ils sont intelligents et endurcis. Leur première patrie était située plus au midi : il y a bien des raisons de croire que c'était l'Asie Centrale. A peu près au commencement de l'ère chrétienne, ils furent refoulés vers le nord et rejetés loin de leur berceau, dans leur patrie actuelle. Séparés du reste du monde par une large ceinture de montagnes et de déserts, ils ont conservé des vestiges très curieux d'un passé maintenant obscur pour nous, comme institutions, croyances et coutumes. Au XVIIe siècle, ils ont été soumis à la Russie.

Il y a très peu de temps que les Yakoutes se sont conver-

tis à la religion chrétienne du rite oriental. Leur conversion s'est effectuée lentement, progressivement. J'ai connu des vieillards dont les pères étaient encore païens et qui eux-mêmes n'avaient reçu le baptême qu'à un âge avancé de leur vie. A l'extérieur du moins, ils mettent assez de ferveur à suivre les rites de la religion chrétienne ; tous savent faire le signe de la croix. Cependant, l'ancienne religion des chamanes règne toujours puissante dans l'esprit des indigènes et, en secret, *ils n'ont pas cessé de se livrer aux cérémonies prohibées du rite chamanique*.

La religion chamanique est une forme de cet animisme que l'on retrouve dans toutes les sociétés primitives. C'est une étape longue et importante dans l'évolution des idées de l'homme sur le monde, sur l'âme, sur la vie. C'est le premier effort de l'homme dans sa lutte contre les forces implacables de la nature, de même que le clan est le premier échelon entre la horde sauvage et la société.

On sait que les tribus innombrables, touraniennes et mongoliques, qui ont plusieurs fois bouleversé l'Europe, croyaient au chamanisme. On a retrouvé des incantations chamaniques dans les inscriptions cunéiformes des Mèdes à Suze. Vambéry cite toute une série de cérémonies chamaniques (jeux de tambourin, danses du feu) en pratique chez les anciens Sak-Uygur, car c'est ainsi qu'au VIe siècle de notre ère fut accueilli l'ambassadeur grec Zemarch par leur chef Dizabula[1].

Dans les opulentes villes touraniennes, le chamanisme a atteint un haut degré de développement.

Avant l'introduction du bouddhisme, le chamanisme était la religion de la cour des Tchingizides où les « kam » (chamanes) exerçaient une grande influence. De leurs prophéties dépendaient par exemple l'ouverture des hostilités, les déclarations de guerre, les retraites, au premier abord incompréhensibles, des hordes victorieuses. De nos jours même,

1) Vambéry : *Das Türkenvolk*, p. 13.

le chamanisme a des millions d'adeptes en Asie, en Afrique, en Amérique. De même que dans la vie civile nous nous heurtons à tout moment à des institutions qui ont pris naissance dans les formes sociales primitives du clan, de même dans la vie intellectuelle nous rencontrons à tout moment des idées chamaniques.

Les Yakoutes n'ont que des idées très vagues sur la destinée de l'homme après sa mort ; cette question ne les a jamais beaucoup intéressés. On ne trouve pas chez eux de conceptions originales du paradis et de l'enfer : ils se sont assimilé ces idées en se convertissant au christianisme. Ils appellent le ciel *yrei* et l'enfer *ad*, dénominations tirées du russe. Quand ils parlent de l'enfer, ils disent qu'il est situé « au delà du huitième ciel, au septentrion, dans une contrée où règne une nuit éternelle, où souffle sans cesse un vent glacial, où brille le pâle soleil du nord, où la lune ne se montre que renversée, où les jeunes filles et les jeunes gens restent éternellement vierges, où les cavales repoussent les étalons, où les génisses dédaignent les taureaux, où se dressent des maisons de pierre et de fer, étroites au sommet, larges à la base, grosses au milieu ». On peut y aller, mort ou vif, non pour y expier ses péchés, mais par l'effet d'un hasard malheureux. On peut avoir une vie exempte de tache et y être entraîné par un mauvais esprit se trouvant dans votre voisinage au moment de votre mort. Il en résulte qu'il est prudent d'avoir souvent recours aux incantations et aux talismans des sorciers : il faut veiller à écarter les esprits afin que jeunes filles et jeunes gens puissent s'unir entre eux, que les chevaux et le bétail puissent être bien soignés, afin qu'il ne se produise pas quelqu'une de ces grandes injustices qui remplissent le cœur de l'homme d'un désir implacable de vengeance.

Cependant, ces idées ne sont pas partagées par tous les Yakoutes : la plupart d'entre eux ne pensent même pas à une vie future. Certains me disaient que c'était « un voyage éter-

nel dans un désert sans bornes, à pied ou sur la bête mortuaire (en yakoute : *haïliga*) tuée par les parents. Selon d'autres il existait sous la terre un autre monde exactement semblable au nôtre, avec des prairies, du bétail, des hommes. On peut y parvenir si on découvre le petit orifice laissé par les habitants du monde souterrain pour leur ventilation (Kangalas oriental, 1891). Rien d'affreux en perspective : mais il est vrai, aucune riante espérance. Ce qui nous attend doit être pire, car c'est l'*inconnu* : ce ne peut être meilleur que l'*instant de notre mort*. L'homme emporte avec lui sa destinée, ainsi que les ustensiles, les vêtements, les vivres qu'on a mis dans sa bière. D'où l'antique usage chez les Yakoutes de tuer les chevaux, les esclaves, les concubines sur la tombe de leur maître.

La mort naturelle n'effraye point les Yakoutes. Ils craignent cependant la mort violente, car elle les envoie grossir le nombre de ces « hommes et femmes éternellement vierges » qui n'ont pas rempli le rôle qui leur était assigné dans la vie, qui n'ont pas fait usage de toutes leurs forces. C'est pourquoi les victimes des suicides, des meurtres et des accidents se changent toujours en esprits malfaisants, en spectres errants.

Le culte du feu et le culte de la vie sont les fondements des croyances des Yakoutes. Ils sont en général tranquilles à leur lit de mort. « La fin est venue », murmurent-ils avec une sombre humilité. Mais ils veulent absolument savoir si leur mort est irrévocable. Ils interrogent tous ceux qui pourraient leur donner quelque renseignement, le chamane, le prêtre, l'enfant, pour savoir si c'est vraiment la fin, et si toute lutte est vaine. J'ai été témoin d'une scène étrangement tragique : une jeune femme de 22 ans, belle, éprise de vie, se mourait. Partagée entre l'espoir et le désespoir, elle résolut d'en avoir le cœur net : elle appela son enfant, âgé de quatre ans et lui demanda : « Vais-je mourir ? » Le petit Yakoute regardait sa mère avec étonnement : le plus profond silence régnait dans la « yourte ». Les yeux de la malade brillaient

d'un éclat fiévreux, ses mains tremblaient... L'enfant hésitait. Enfin, il dit : « Oui, tu vas mourir ! » La malade pâlit affreusement, mais se calma aussitôt. Elle se fit laver, peigner, vêtir de sa plus belle robe ; elle bavardait tranquillement, doucement, presque gaiement, avec les personnes qui l'entouraient, leur distribuant des souvenirs (en yakoute *kräräska*). Les hommes et surtout les femmes chez les Yakoutes se font faire cette toilette avant de mourir, pour que leur corps ne soit pas une cause d'embarras pour les autres.

Les Yakoutes ont horreur des cadavres, même de ceux de leurs plus proches parents. Les mourants s'efforcent de rendre leurs derniers moments le plus agréables possible. « Envoie-moi du beurre fondu, de l'eau-de-vie, de la viande, si tu en as. Je meurs et je veux encore goûter de tout ce qu'il y a de bon sur cette terre », me faisait dire par ses neveux un voisin pauvre, le menuisier Marsatyng (*Ulus* de Nam, 1887). Deux riches indigènes, à la mort desquels j'assistais, quelques heures avant d'expirer, quand ils se surent irrévocablement condamnés, firent tuer leurs meilleurs chevaux et firent un festin de leur viande en compagnie de toute la famille.

Aucun remords de leurs mauvaises actions, aucune crainte de châtiments, aucun désir de récompense : tout au plus, un Yakoute peut-il souhaiter de dormir en paix jusqu'à la fin des siècles, froid comme la glace dans sa terre glacée, sous une tombe élevée par des mains amies, surmontée d'une croix en bois et d'entendre le doux murmure des vieux arbres, ses bons amis, et de sentir la vie fleurir tout à l'entour. « C'est dur de mourir dans une terre étrangère », me disaient-ils quelquefois.

Il faut tuer une bête (*haïliga*) pour que l'âme atteigne plus aisément le royaume de l'éternel repos, pour qu'elle franchisse cette « plaine infinie » autrement qu'à pied. Naturellement, les chevaux gras, les taureaux sont tout désignés à cet effet ; mais tout le monde n'en a pas les moyens. Quant aux vaches et aux veaux, les âmes des morts sont réduites à

les pousser devant soi ou à les traîner avec une corde attachée autour des cornes : cela vaut pourtant mieux que rien. La viande du « haïliga » est mangée par les gens de la maison, par les menuisiers qui ont fait la bière, par les fossoyeurs, enfin par les voisins qui viennent en foule présenter leurs condoléances. Le plus pauvre Yakoute n'hésitera pas à sacrifier son unique pièce de bétail pour les funérailles d'un membre de sa famille.

« Si tu veux que nous nous chargions de cet ouvrage, disaient des Yakoutes au Cosaque Kéniourach qui voulait élever une tombe à un frère qu'il venait de perdre, il faut absolument que tu tues un veau ou un renne. Il n'y a pas eu de sang versé sur la tombe de ton frère, nous avons peur » (Wierchoïansk. 1884). Si à la mort d'un riche Yakoute, la famille ne sacrifie comme « haïliga » qu'une bête sans valeur, les esprits vont tourmenter le défunt et vont lui crier : « Quoi donc!... rien que cette pauvre bête! Ta mort, tes « haïliga » ! *Et le défunt à son tour* ne manquera pas de se venger sur les vivants (Nam, 1887).

Quand l'agonie est pénible, on place auprès du mourant une cuvette pleine d'eau « pour que l'âme puisse se baigner en sortant du corps » (*Ulus* de Nam, 1888). D'ailleurs cette coutume semble ne s'être introduite chez les Yakoutes qu'avec le christianisme.

Le mort, lavé et habillé dans ses vêtements les plus neufs et surtout dans des *chaussures neuves*, est installé sur un banc, dans un coin de la chambre, sous les images saintes. Il y reste exposé pendant trois jours. Pendant ce temps, les Yakoutes se conforment aux rites chrétiens : on brûle de l'encens, les riches louent des lettrés pour lire le psautier, appellent les prêtres orthodoxes pour réciter les prières des morts et pour bénir le corps. En même temps, dans la même « yourte », on confectionne hâtivement une bière ; d'autres creusent une fosse à l'endroit désigné par le défunt ou bien sur la colline mortuaire. La fosse doit avoir une profondeur d'au moins une toise ou bien une toise et quelques

pieds. Il faut, en effet atteindre les couches où ne se produit jamais le dégel, de façon que le corps et les effets puissent se conserver plus longtemps. « Le mort sera très ennuyé, quand retentira la trompette du jugement dernier, de se montrer devant la foule assemblée avec un corps pourri et des vêtements troués », me disaient les Yakoutes pour m'expliquer la profondeur des fosses, confondant dans leurs arguments les idées païennes avec la croyance chrétienne à la résurrection finale. Voici comment l'imagination des Yakoutes conçoit le tableau du jugement dernier :

« Quand arriveront les derniers dix siècles, un ange avec une trompette (*troubalah*) volera au-dessus des terres. Un grand déluge se produira qui lavera la terre : les corps des morts flotteront à la surface des eaux.

« Il faut donc enterrer les morts à une toise sous terre pour les empêcher de se décomposer. Si sur la tombe il n'y a point de croix ni aucun monument funéraire, l'ange ignorant la présence en ce lieu d'un corps enfoui, ne le réveillera pas. Voilà pourquoi nous mettons des signes sur les tertres funéraires » (*Ulus* d'Aldan Bajagantos, 1885).

Dans certains parages, il existe une singulière coutume : on enlève au mort tous les objets métalliques qu'il a sur lui : boutons, ornements, on enlève tout ; on met à la place de petites lanières de cuir. On ne laisse sur le cadavre que la croix et le bracelet conjugal ; aux femmes on laisse aussi les boucles d'oreilles. Mais encore ne faut-il pas que ces derniers objets soient en argent ; ils ne peuvent être qu'en bronze ou en plomb. Les vrais croyants ne les font même qu'en corne ou en os. Ce n'est pas par avarice qu'ils agissent ainsi, car en même temps ils mettent dans le cercueil une marmite en cuivre, des ciseaux, une hache, des armes, des ustensiles de ménage, etc., etc. Les objets de valeur qu'on donne aux morts ne doivent pas être cassés ni avariés, pour qu'ils ne puissent pas s'en servir contre les vivants (*Ulus* de Kolym, 1883).

Quant aux selles, javelots, arcs et autres objets de travail,

on les sème sur les tertres funéraires. On met des jouets dans les cercueils des enfants et on suspend leurs berceaux sur des arbres, non loin de la tombe. Personne n'accompagne les morts au cimetière. Les fossoyeurs emportent les corps sur des traîneaux, se hâtent de les enterrer et de revenir au village, après avoir brisé et jeté sur le tertre les pelles, les traîneaux, les pieux, en un mot tout ce qui a servi aux funérailles. Quand ils reviennent du cimetière, ils se gardent bien de se retourner et, avant d'entrer dans la « yourte », ils se purifient au feu des copeaux de cercueil.

Quant aux « chamanes » et « chamanesses », leurs funérailles se font de la même manière; seulement, on n'appelle pas les prêtres chrétiens et on choisit leur lieu de repos dans quelque endroit désert, fréquenté par les esprits. On suspend quelque part dans les alentours leur tambourin de sorcier et leur armure enchantée (*Ulus* de Nam, 1889). On les enterre la nuit avec la plus grande hâte possible : on évite soigneusement leurs tombes.

En général, un cadavre non inhumé remplit les Yakoutes de crainte et d'horreur; toute la nature en ressent de l'inquiétude : il s'élève des vents violents, les ouragans hurlent, les feux brûlent, on entend des bruits, des cris mystérieux... Si c'est un chamane qui est mort, ces manifestations prennent des proportions fabuleuses (*Ulus* de Nam, 1888).

Si, après l'enterrement, le vent se met à souffler, c'est bon signe, car le vent va balayer toutes les traces du mort qu'aurait pu suivre plus d'une âme vivante (*Ulus* d'Aldan Baïangataï, 1885).

Naguère, les Yakoutes mettaient leurs morts dans des caisses étroites qu'ils suspendaient à des arbres ou qu'ils installaient sur des plateformes qu'ils nomment « arakas ». On retrouve encore de ces « arakas » dans les forêts. Dans les derniers temps, on n'agissait ainsi qu'avec les corps des chamanes. Il semble que les Yakoutes ont emprunté cette coutume aux peuplades du nord. Dans leurs légendes, on fait mention d'autres genres de funérailles très analogues à

celles des habitants des steppes de l'Asie Centrale. Ceux-ci, il n'y a pas bien longtemps, avaient coutume de jeter les cadavres dans la steppe.

« Il n'y a pas longtemps que nous enfouissons les cadavres dans la terre », me disaient des Yakoutes de Nam. — « Jadis, nous faisions une petite niche au-dessus du « billerik » ou bien nous mettions le cadavre sous un petit toit en écorce de bouleau, puis nous abandonnions la « yourte ». Le corps pourrissait ou bien était dévoré par les bêtes sauvages » (1889).

On peut retrouver dans certains parages des vestiges de cette antique coutume. Dans l'*ulus* de Kolym, les riches indigènes abandonnent pour longtemps et quelquefois pour toujours la maison où est mort un homme. Dans l'*ulus* de Baïangataï, des indigènes m'ont raconté « qu'il n'y a pas longtemps qu'ils ont cessé de craindre les morts; auparavant, personne n'aurait eu le courage de dormir dans une maison où était un cadavre. Pendant tout le temps qu'il était dans la maison, on allait dormir chez des voisins ou même dehors, en plein hiver » (1884).

Un marchand m'a raconté que « s'étant égaré pendant une tourmente, il avait trouvé sur son chemin une « yourte » abandonnée. Transi de froid, il se réjouissait déjà d'y passer la nuit mais il se hâta d'en déguerpir car il y découvrit le cadavre d'une riche Yakoute, tout emmitouflée dans des fourrures » (*Ulus* de Kolym, 1882).

D'après une coutume bien plus antique, on tuait les vieillards : cet usage s'était conservé jusqu'à nos jours, chez les « Tchouk-tché ». Il y a longtemps de cela, quand les Yakoutes ne connaissaient pas encore Dieu, avant l'arrivée des Russes, le père ou la mère, se sentant trop chargés d'années ou trop malades, priaient leurs fils ou un cousin de les tuer. On convoquait les voisins, on tuait du bétail, du bon bétail gras, et on festoyait pendant trois jours. Celui qui était destiné à la mort occupait la place d'honneur, recevait les meilleurs morceaux, était attifé de ses plus belles hardes. Le troisième jour, un membre de la famille l'emmenait dans la forêt, sur le

bord d'une fosse creusée d'avance, l'y poussait et l'y enterrait vif avec des armes, des ustensiles, des vivres et des chevaux. Quelquefois, on enterrait avec le vieillard sa femme et ses esclaves. D'autres fois, on ne les ensevelissait pas : on les laissait mourir d'eux-mêmes ; quant aux chevaux et aux bœufs, on les attachait à un poteau non loin de là et on les y laissait mourir de faim (*Ulus* d'Aldan Baïangataï, 1886). A Aldan, j'ai entendu dire que des Cosaques avaient naguère trouvé dans ces parages une riche Yakoute, vêtue de fourrures et qu'on avait déposée dans une fosse ; les Cosaques l'auraient sauvée, baptisée, et elle aurait encore vécu longtemps (Aldan, 1886).

Suivant d'autres légendes, on étouffait le vieillard en lui donnant à manger un long morceau de viande coriace (*Ulus* du Kangalas Occidental, 1890). Laisser mourir ses parents de mort naturelle était considéré comme une honte pour le fils « qui avait permis aux mauvais esprits de les dévorer impunément » (*Ulus* de Nam, 1888[1]).

Il est fort probable que ces diverses coutumes mortuaires étaient en vigueur à la même époque dans les différentes parties du pays et peut-être même existaient-elles côte à côte. Cependant toutes ces coutumes avaient un caractère commun : on déposait auprès du mort ou bien on détruisait les ustensiles dont il aurait pu avoir besoin, ainsi que des chevaux, du bétail. Dans le pays pour lequel il partait, la vie était la même que sur la terre.

1) Gmelin, qui a exploré la Sibérie au XVIII[e] siècle, raconte « que les Yakoutes étaient pleins de vénération pour les *beaux arbres* et, quand un d'eux leur avait plu particulièrement, ils se faisaient ensevelir à son pied. Auparavant, les Yakoutes mettaient leurs morts sur des branches élevées ou bien les laissaient dans les yourtes où ils étaient morts et qu'on abandonnait aussitôt. Les Yakoutes de distinction faisaient brûler sur un bûcher les serviteurs du défunt, pour qu'ils le servent dans l'autre monde. Depuis que les Yakoutes sont sous la domination russe, ce fait ne s'est produit qu'une seule fois » (*Reise*, t. II. p. 477). Je n'ai pas entendu parler de ces sacrifices sur un bûcher. Les « Tchouk-tche » tuent les vieillards d'un coup de lance : c'est le devoir de l'enfant le plus chéri. Le meurtrier ne voit pas la victime qui est cachée sous une tente et qui dirige elle-même vers le cœur la pointe du fer.

D'après les idées des Yakoutes, tout ce qui existe a une âme et peut mourir. Objets, personnes, apparitions ne diffèrent que par le degré de vie. Herbes, arbres, pierres, montagnes, même les étoiles, tout vit. C'est un mode de généralisation commun à tous les peuples primitifs et qui ramène tout au monde animal : le chamanisme l'a ordonné sur le patron de la société humaine et en l'identifiant à la vie humaine.

Avant d'aborder l'examen de l'organisation des esprits, je citerai à l'appui de cette dernière hypothèse quelques légendes yakoutes très répandues, sur les pierres, les plantes, les animaux, les corps célestes.

« Il existe une pierre, la *sata*, que fait mourir l'éclat du soleil » (*Ulus* de Nam, 1887).

« La pierre *sata* jetée dans de l'eau bouillante se met à courir, à crier, et puis meurt » (*Ulus* de Nam, 1887, de Kolym, 1883). C'est une pierre merveilleuse qui peut attirer les vents, la tempête, la sécheresse. Tout voyageur voudrait bien l'avoir, car si on l'attache sous la crinière du cheval, cette pierre fait souffler un doux et frais zéphyr qui chasse les moustiques. Il faut la chercher dans les endroits frappés par la foudre : elle prend aussi naissance dans les entrailles des chevaux, des bœufs, des ours, des loups, des chiens, des canards, des oies, des aigles, etc. etc. La « sata » de loup est la plus puissante : elle peut causer la sécheresse. Une « sata » ordinaire peut exciter le froid en plein été : elle peut même appeler la neige et les vents. Elle a la forme d'une tête humaine, mais est bien plus petite. Il suffit de la tenir dans une main dirigée vers le point de l'horizon d'où on veut voir souffler le vent, pour que ce phénomène se produise aussitôt. Pour obliger la « sata » à agir, il faut la battre d'importance : pour chaque coup reçu, elle donne une journée de mauvais temps. En même temps il faut réciter des conjurations : « Que mon enfant perde la vie... que mon bétail crève... que ma femme meure. Je ne connais pas le péché (*ai*), je ne connais que toi, ô « sata! »

On ne peut pas tenir de « sata » à la maison : il faut l'en-

velopper dans les poils de l'animal qui lui a donné naissance et la tenir soigneusement cachée dans un trou. Une fois morte, la « sata » ne se distingue en rien des autres pierres (*Ulus* de Nam, 1888)[1].

Ce qui agit dans la « sata », ce n'est autre chose que la force répandue dans tout l'univers, mais avec plus de puissance. Chaque chose : rocher, arbre, buisson, montagne, torrent, herbe, fleur, et surtout les objets confectionnés par la main de l'homme, possèdent une substance intime, un être, une âme, l'*itch-tchi*[2], qui leur permet de vivre et d'agir. Une légende raconte que « l'âme d'un arbre s'était offensée, parce qu'on y avait attaché un chameau : elle s'envola et l'arbre se dessécha » (*Ulus* du Kangalas occidental, 1891). Les Yakoutes vénèrent les arbres, vieux et beaux : ils leur offrent même des sacrifices. Gmelin parle d'un pin qu'on honorait dans les environs de Yakoutsk[3].

Les étoiles (*soulous*) vivent, aiment et souffrent, mais seulement les étoiles qui « marchent dans le ciel » (planètes). Les autres, les étoiles fixes, ne sont que « des fenêtres du monde », des ouvertures laissées pour l'aération des différentes sphères du ciel qui sont au nombre de neuf[4]. Les Yakoutes appellent la voie lactée « la couture du ciel » (*sis hallan*). Les comètes et les étoiles filantes (*syndys not*), ce sont des esprits mourants. Les Yakoutes appellent toutes les planètes « Tcholbou » mais cette dénomination s'applique surtout à Vénus « qui est une jeune fille d'une beauté éclatante, fille des esprits ».

1) Gmelin fait mention de la *sata* (*Reise*, t. II, p. 510). Je crois qu'il existe une certaine relation entre la *sata* et la pierre *iada* que les Uigurs savaient travailler, d'après les sources chinoises. Cf. W. Radloff, *K. woprosu ob ujgurach*, p. 110.

2) En langue uigur, c'est l'*iez* intérieur. Cfr. Radloff, *Alttürken Inschriften*, p. 102.

3) *Reise*, t. II, p. 497. Je veux attirer l'attention sur le culte des arbres chez les Uigurs que flétrit si vivement Djouweïnou, écrivain arabe du XIII[e] siècle, dans son *Tarich-Dje-Mangouchaï*, Cfr. W. Radloff, p. 62.

4) Quelquefois on parle de 12 cieux, mais il y en a qui n'en comptent que 5 ou 7.

« Vois-tu cette lumière qui scintille, me disaient des Yakoutes en me montrant la planète qui brillait au firmament, ce sont ses yeux qui ont un tel éclat. Elle est l'amante du fils des esprits « Urgiel » (la Pléïade). Ils tendent l'un vers l'autre, et quand ils sont l'un près de l'autre, leurs frissons, leur respiration haletante excitent de violents orages sur la terre ; en plein été, la neige tombe à l'épaisseur d'une coudée. Tout ce qui vit souffre et meurt.

« Voilà pourquoi c'est un mauvais signe quand Tcholbon s'élève et va se rapprocher d' « Urgiel » (Pléïade), (Aldan Baïangataï, *Ulus*, 1885).

« La lune a enlevé une jeune fille, une orpheline que martyrisait sa belle-mère : en plein hiver, elle l'envoyait, pieds nus, chercher de l'eau. La lune l'a enlevée avec un buisson pendant qu'elle suivait la route, les seaux à la main. On la voit très bien pendant la pleine lune et, à mesure que l'orpheline grandit (*toulouïah-yï-itch-tchi*), la lune grandit aussi (*Ulus* de Nam, 1887). « Quand la lune décroît, c'est signe qu'elle entre dans la maison où elle demeure avec l'orpheline : quand il y a pleine lune, elle va chercher de l'eau avec la jeune fille (*Ulus* de Kolym, 1884).

« Des loups et des ours dévorent la lune pour avoir enlevé la jeune orpheline. Tous les 28 jours elle repousse, mais les bêtes se remettent à la ronger » (Wierchoïansk, 1880).

De même que des individus donnent naissance à des tribus humaines dont chacune a son chef (*toïon*) et son représentant, de même, dans l'univers, prennent naissance des lignées d'esprits habitant des endroits déterminés et leurs chefs sont les maîtres de ces endroits (*doïdou ïtch-tchi doïdou ich tchi toïono*). Il y a donc des esprits de montagnes, de bois, de forêts, de rivières, de lacs, enfin de localités tout entières.

En certains lieux, sur les cols des montagnes, aux gués, dans les endroits où se dressent des rochers menaçants, dans les forêts sombres et touffues, à l'entrée des grottes et des

cavernes, aux sources ou dans les lieux sonores où parle l'écho, où se fait entendre le clapotis des cascades, dans les terrains riches, dans les grasses prairies, sur les eaux où les poissons abondent, aux endroits néfastes où votre cheval peut se noyer dans la boue ou bien où la foudre se plaît à frapper, où apparaissent les feux follets, là où se posent les aigles, où s'accouple le bétail, en tous ces lieux il faut déposer des offrandes, il faut jeter *aux propriétaires de l'endroit* quelque chose comme prix de rachat, fût-ce même un chiffon, quelques crins du cheval, quelques vivres, une petite monnaie, selon l'horreur qu'inspirent les lieux et la puissance de l'esprit.

C'est quelque chose dans le genre de ces rançons qu'avait à payer par exemple une jeune Yakoute fraîchement mariée traversant avec son mari des localités habitées par d'autres tribus (*oloh.*) Ces offrandes ont le cachet des cadeaux que les hommes s'offrent en signe d'amitié. Aux passages difficiles dans les montagnes se dressent d'antiques poteaux (*seroié*) couverts d'oripeaux, de chevelures, etc. Actuellement, on y plante des croix sur lesquelles les voyageurs continuent à accrocher des cordes, des cheveux, à déposer des galettes au beurre, de petites pièces de monnaie. Il faut être toujours en bons rapports avec les *toïons*, que ce soient les *toïons* des tribus humaines ou célestes. Il ne faut donc pas siffler dans les montagnes et troubler le repos des vents qui dorment. Il est imprudent de cracher dans une rivière, de chanter et de causer à haute voix dans les sombres fourrés, pleins d'échos : il faut se garder surtout de pester contre la route si elle est mauvaise. Quand des caravanes traversent de hautes chaînes montagneuses, le plus sérieux des guides, quand il n'y a pas de chamane, jette du beurre fondu à droite et à gauche, en priant « les montagnes de ne pas regarder les hommes d'un mauvais œil, ni de faire des appels furtifs aux femmes ».

Mais les *itch-tchi* ou, comme on les appelle quelquefois, les *itch-tchité*, ne sont toujours que esprits de bas étage, des manifestations d'une vie inférieure, bien qu'ils puissent être

assez puissants. La vie supérieure ne commence qu'avec *le souffle* (*tyn*). Un être vivant s'appelle un être « qui respire » (*tynnah*). En plus de l'*ich-tchi*, l'être vivant possède le *sür*. Toutes les créatures vivantes, en commençant par les insectes et les vers, en finissant par les oiseaux et les animaux, possèdent ce *sür*. Il y a des *sür* de différentes qualités et de différentes puissances. Quoique petits, le lézard et le serpent sont des êtres mystérieux, dangereux. Parmi les oiseaux, c'est la perdrix, à la voix perçante, à l'essor brusque, les vanneaux aux cris plaintifs, qui voltigent en guirlandes au-dessus des eaux, le grand *nour* noir (canard *gagara*) dont le sifflement aigu se fait entendre dans l'ombre du crépuscule, le corbeau solitaire, fils des sombres divinités, tous ces oiseaux, quelles que soient leur taille et leur force sont des oiseaux chamaniques aux *sür* magiques. L'aigle les domine tous : c'est l'animal-roi (*töïon-kil*).

« Si on voit un aigle dans son rêve, c'est mauvais signe. » L'aigle est un oiseau céleste, l'oiseau d'Aï-Toïon (le Seigneur Créateur) (*Ulus* de Nam, 1888). « C'est un mauvais présage de voir un aigle et, là où il a coutume de voler, il doit se produire un malheur ! » (*Ulus* de Nam, 1889). Près d'Aldan, des aigles s'étaient mis à planer au-dessus de la maison d'un riche Yakoute : il fit aussitôt tuer un bœuf, fit mettre une table au dehors avec une soucoupe pleine de sel, des petits verres en argent pleins d'eau-de-vie, une assiette pleine de graisse, de viande, de foie, de cœur. Puis tout le monde se retira. Les aigles enlevèrent toutes ces victuailles : le Yakoute considéra cela comme un bon signe pour lui ; ses affaires devaient bien aller, ses chevaux devaient prospérer (*Ulus* de Baïagantaï, 1885). Les aigles savent être reconaissants : mais ils savent aussi se venger. Un chamane m'a raconté qu'un aigle qu'il aurait pu tuer et qu'il avait épargné, lui jeta comme récompense une pierre « sata ». Par contre un Yakoute qui avait tué un aigle fut ensuite sujet à des convulsions (*maourière*) ; sa sœur devint bancale. L'un et l'autre moururent en souffrant atrocement (*Ulus* de Nam, 1887).

« Si tu trouves un aigle mort ou ses os, ramasse-les, mets-les dans un petit *arakas* que tu accrocheras aux branches d'un arbre en disant : Envole-toi, ô oiseau, vers ta patrie ; ne redescends plus sur la terre. J'ai caché tes os de bronze dans un *arakas*, j'ai recueilli tes os d'argent. » Une telle action vous portera bonheur » (Aldan, 1885). En général, les Yakoutes n'abandonnent pas sur le sol les os des animaux utiles ou enchantés. On peut souvent trouver au milieu d'un bois des crânes, des vertèbres de bœufs ou d'autres mammifères comme les rennes, les lièvres, les renards, qu'on a accrochés à l'extrémité d'une branche. Il faut surtout éviter de laisser traîner sur le sol les os des animaux sauvages, tués à la chasse. Il est possible que cette coutume, ainsi que celle de mettre les morts dans des *arakas*, aient été empruntées par les Yakoutes aux Toungouzes. Sur la route qui va de Ustansk à Wierchoïansk, dans une vallée déserte au milieu des montagnes, j'ai trouvé un de ces *arakas* qui avait la forme d'un nid monté sur pied, rempli d'ossements de rennes sauvages.

Les Yakoutes vénèrent tous les oiseaux de proie. Dans les contes, on parle souvent du faucon (*moksogal*). Le Yakoute lui donne le surnom amical de « chasseur » (*boultchout*). Une Yakoute de l'*Ulus* de Nam ne voulait pas manger un canard sauvage qu'on avait enlevé à un faucon : « C'est un péché (*aï*) de profiter du travail d'autrui... il a dû pourtant se fatiguer pour l'attraper » (*Ulus* de Nam, 1887). D'après les croyances yakoutes il ne faut parler qu'en termes très prudents, non seulement des oiseaux, mais aussi de tous les êtres auxquels on a affaire, que l'on chasse, même des poissons que l'on pêche (surtout de ceux qui ont des dents), même des objets que l'on utilise.

Un Yakoute qui pêche n'appellera jamais un brochet par son nom, *sordoug* ; il lui donnera quelque autre dénomination inventée pour l'occasion ; quand on voyage, il ne faut pas nommer la hache, le cheval, la selle par leurs noms usuels. En effet, quand on prononce les noms qui leur sont

propres, on attire l'attention des esprits ou bien on offense les objets eux-mêmes qui se perdent, s'abîment, se cassent. Dans cette croyance, on trouve un fond commun avec l'idée du respect qu'on doit aux voisins, aux compagnons de travail, aux personnes utiles et alliées.

Quant aux puissants carnassiers comme le loup, l'ours, il faut se garder d'en parler, mais pour une autre raison. « Ces bêtes entendent tout ce qui se dit et se vengent des offenses » (*Ulus* de Kolym, 1884). Le plus puissant de tous les quadrupèdes du pays, l'ours noir est considéré par les Yakoutes comme « le seigneur des bois et des forêts (*oïouz toïon, tïé toïon, tïé taly-toïon*). Les indigènes ne prononcent son nom que quand ils y sont obligés. Ils le nomment *äsié*, ce qui veut dire « vieillard ». Mais ce nom ne plaît pas à l'ours : on l'appelle pour cela *kok* « noir » ou tout simplement « esprit des forêts ». Il existe des milliers de légendes sur la finesse, l'intelligence, les qualités surnaturelles de cet animal.

« L'ours est aussi intelligent que l'homme et même plus. Il sait tout, il peut tout, il comprend tout. S'il ne parle pas, c'est que tout simplement il ne veut pas payer d'impôts » (*Ulus* de Kolym, 1883). « L'ours est un mauvais esprit et le plus mauvais est celui qui porte une queue » (*Ulus* de Kolym, 1883). « Ne dis pas de mal de l'ours, ne te vante de rien : même s'il est loin, il entend tout et ne pardonne rien » (*Ulus* de Kolym, 1882). Les Yakoutes le représentent comme un être puissant, méchant, mais chevaleresque. Il n'attaque pas les humbles, les faibles. Il suffit de tomber à genoux devant lui et de l'implorer par ces mots : « Roi des forêts, pense à tes forêts ; roi des fourrés, pense à tes fourrés ; roi des futaies, pense à tes futaies... Va-t'en ; nous ne te troublons pas, nous ne faisons rien de mal, laisse-nous. » Alors l'ours s'attendrit et épargne sa victime (*Ulus* de Kolym, 1883). Quand les femmes rencontrent un ours, elles découvrent leur poitrine et s'écrient : « *Kütym, Kütym* (je suis ta belle-fille, ta belle-fille) ». Pris de pudeur, l'ours s'enfuit aussitôt (*Ulus* de Kolym, 1883).

Dans les montagnes de Wierchoïansk, on m'a raconté toute une histoire sur un ours qui aurait entraîné dans sa tanière une femme qui était allée cueillir des fruits dans les bois. Il aurait vécu maritalement avec elle pendant trois ans. En été, il lui apportait des oies, des canards, des cygnes, des lièvres, des racines, des baies. En hiver, il lui donnait sa patte à sucer, il la réchauffait contre son propre corps, la couvrait de riches fourrures dont il s'emparait à son intention. Elle réussit enfin à revenir chez les hommes : elle arriva nue, sauvage, muette (*Ulus* de Wierchoïansk, 1881). « L'ours est fier. Pour se distraire, il trace des traits sur l'écorce des arbres aussi haut qu'il peut atteindre. Si un chasseur s'avise de faire une encoche plus haut que la sienne, il considère cela comme une provocation et se met aussitôt à la recherche de son adversaire. Les chasseurs qui sont sûrs d'eux-mêmes font ainsi quand ils ont besoin d'une peau d'ours » (*Ulus* de Kolym, 1888). « Un jour, un certain héros se trouva sans armes, nez à nez avec un ours. Or, il avait déjà tué beaucoup d'ours ; il savait donc que ceux-ci l'avaient pris en haine et désiraient beaucoup le tuer. Il usa de ruse et fit honte à l'animal : « Tu n'as donc pas honte de m'attaquer ainsi à l'improviste ? Avant de vous assaillir, ne vous ai-je pas toujours réveillés dans vos tanières, ne vous ai-je pas avertis ? Laisse-moi m'en aller aujourd'hui ; je reviendrai demain ici, sans armes. Nous mesurerons nos forces. » L'ours y consentit. Le chasseur revint le lendemain, le poing entouré d'une lanière de cuir. Il frappa l'animal à la tête et le tua » (*Ulus* de Kolym, 1883).

Dans cette légende, on attribue manifestement à l'ours des sentiments sociaux : le désir de venger ses frères et la courtoisie des guerriers barbares. Voilà pourquoi les Yakoutes ne tuent aucun puissant animal dans sa tanière sans le réveiller. Quand on a cerné un ours, on lui crie avant de le frapper : « Debout ! une armée est venue te combattre » (*Ulus* de Kolym, 1883). Quand on a tué un ours, il faut lui demander pardon, lui chanter un hymne. Après la chasse,

chacun des chasseurs boit du sang chaud de l'ours dans une petite terrine et mange un morceau de son cœur, de son foie, de sa graisse. Puis, en se tournant vers le ciel, ils crient : « *Ouh* » ! (Aldan, 1885).

Un ours n'est pas un animal proprement dit : c'est un sorcier. Un vieux chasseur me soutenait qu'il suffit de regarder le corps d'un ours écorché pour constater une grande analogie avec celui de la femme : la poitrine, les pieds, tout est comme chez la femme. Dans certaines légendes, on parle même d'hommes métamorphosés en ours. « Jadis vivait un chasseur yakoute. Il n'était pas riche, mais par contre il était très habile à la chasse. Il était toujours amplement muni de vivres et de fourrures. Mais une chose étonnait beaucoup sa femme : il restait fort peu de temps à la chasse et revenait toujours chargé de butin. Elle fut prise de jalousie : elle crut que son mari recevait des cadeaux de ses amantes. Elle entreprit de le surveiller : un jour, elle le suivit. Arrivé dans un fourré désert, son mari franchit d'un bond un tronc d'arbre renversé et fut aussitôt changé en un grand animal, aux griffes puissantes. Elle en fit autant : ils s'enfoncèrent tous les deux dans les bois et ne revinrent jamais. C'est ainsi que prit naissance la race des ours » (Wierchoïansk, 1881).

J'ajouterai que, d'après les légendes, *l'ours noir* (*Mara äsiä*) était le descendant des *races maternelles* (*il-usa*). Parmi les races paternelles (*aga-usä*), il y en a beaucoup qui portent le nom d'ours-*äsié*.

Parmi les animaux non-carnassiers, c'est l'élan qui est en grand honneur chez les Yakoutes, surtout le mâle. Les Yakoutes racontent que « trois frères, tous les trois chasseurs, en suivant un élan à la petite piste, arrivèrent jusqu'au ciel où ils souffrirent beaucoup de la faim et de maintes aventures. Un d'entre eux mourut : les deux autres, ainsi que l'élan et le chien, furent changés en étoiles. » Je n'ai pas pu savoir le nom de la constellation qu'ils ont formée : les uns m'ont indiqué la Grande Ourse (*arangas soulous*,

l'étoile polaire rousse), les autres Orion (*Ulus* de Kolym, 1883).

Dans les « kapsianes » (contes) yakoutes, on remarque une coordination très habile des animaux, très concordante avec leurs caractères respectifs. Ils ont leur état social, leurs clans, leurs « toïons » ou chefs, leur plèbe, leurs diètes, leurs confédérations et alliances. De même pour les oiseaux. Cependant, l'âme d'un animal quelconque, même le plus haut placé dans l'échelle animale, est très différente de l'âme humaine.

Dans l'homme logent trois âmes : outre l'« itch-tchi » et la « sour », il possède encore la *koute*. Parmi les animaux, le cheval seul possède une « koute »; c'est quelque chose comme une vague image de l'homme, comme une ombre. « De même que dans une ombre, nous voyons trois parties : une grande et pâle, l'autre plus petite et plus foncée, et enfin au milieu une partie complètement sombre, de même chez l'homme, il y a trois âmes » (*Ulus* de Nam, 1888).

L'homme a trois âmes : quand il en perd une, il est indisposé; quand il en perd une deuxième, il est malade; s'il perd la troisième, il meurt (*Ulus* de Nam, 1888).

D'après votre ombre, le chamane reconnaît si vous êtes malade ou si un danger vous menace. L'ombre d'un malade ou d'un homme menacé d'un danger est tout pâle (*Ulus* de Nam, 1888).

« Un jour, me racontait un Cosaque de Kolym, j'étais assis avec des Yakoutes sur un banc et un chamane jetait des sorts. Le feu brûlait dans l'âtre. Les sorts étaient petits. Je rêvassais, quand, tout à coup, j'entendis le chamane pousser un cri perçant. Je regarde : toute la société est en émoi. Le chamane s'était jeté par terre et se glissait sous le banc : là, il se démena pendant quelques instants, puis il se releva et me lança à la figure quelque chose de froid. Je ne comprenais rien à cette scène, mais on m'a plus tard expliqué que mon ombre s'était enfuie, ce qui aurait pu m'occa-

chacun des chasseurs boit du sang chaud de l'ours dans une petite terrine et mange un morceau de son cœur, de son foie, de sa graisse. Puis, en se tournant vers le ciel, ils crient : « *Ouh* » ! (Aldan, 1885).

Un ours n'est pas un animal proprement dit : c'est un sorcier. Un vieux chasseur me soutenait qu'il suffit de regarder le corps d'un ours écorché pour constater une grande analogie avec celui de la femme : la poitrine, les pieds, tout est comme chez la femme. Dans certaines légendes, on parle même d'hommes métamorphosés en ours. « Jadis vivait un chasseur yakoute. Il n'était pas riche, mais par contre il était très habile à la chasse. Il était toujours amplement muni de vivres et de fourrures. Mais une chose étonnait beaucoup sa femme : il restait fort peu de temps à la chasse et revenait toujours chargé de butin. Elle fut prise de jalousie : elle crut que son mari recevait des cadeaux de ses amantes. Elle entreprit de le surveiller : un jour, elle le suivit. Arrivé dans un fourré désert, son mari franchit d'un bond un tronc d'arbre renversé et fut aussitôt changé en un grand animal, aux griffes puissantes. Elle en fit autant : ils s'enfoncèrent tous les deux dans les bois et ne revinrent jamais. C'est ainsi que prit naissance la race des ours » (Wierchoïansk, 1881).

J'ajouterai que, d'après les légendes, *l'ours noir* (*Mara äsiä*) était le descendant des *races maternelles* (*il-usa*). Parmi les races paternelles (*aga-usä*), il y en a beaucoup qui portent le nom d'ours-*äsiä*.

Parmi les animaux non-carnassiers, c'est l'élan qui est en grand honneur chez les Yakoutes, surtout le mâle. Les Yakoutes racontent que « trois frères, tous les trois chasseurs, en suivant un élan à la petite piste, arrivèrent jusqu'au ciel où ils souffrirent beaucoup de la faim et de maintes aventures. Un d'entre eux mourut ; les deux autres, ainsi que l'élan et le chien, furent changés en étoiles. » Je n'ai pas pu savoir le nom de la constellation qu'ils ont formée : les uns m'ont indiqué la Grande Ourse (*æangas soulous*,

l'étoile polaire rousse), les autres Orion (*Ulus* de Kolym, 1883).

Dans les « kapsianes » (contes) yakoutes, on remarque une coordination très habile des animaux, très concordante avec leurs caractères respectifs. Ils ont leur état social, leurs clans, leurs « toïons » ou chefs, leur plèbe, leurs diètes, leurs confédérations et alliances. De même pour les oiseaux. Cependant, l'âme d'un animal quelconque, même le plus haut placé dans l'échelle animale, est très différente de l'âme humaine.

Dans l'homme logent trois âmes : outre l'« itch-tchi » et la « sour », il possède encore la *koute*. Parmi les animaux, le cheval seul possède une « koute » ; c'est quelque chose comme une vague image de l'homme, comme une ombre. « De même que dans une ombre, nous voyons trois parties : une grande et pâle, l'autre plus petite et plus foncée, et enfin au milieu une partie complètement sombre, de même chez l'homme, il y a trois âmes » (*Ulus* de Nam, 1888).

L'homme a trois âmes : quand il en perd une, il est indisposé ; quand il en perd une deuxième, il est malade ; s'il perd la troisième, il meurt (*Ulus* de Nam, 1888).

D'après votre ombre, le chamane reconnaît si vous êtes malade ou si un danger vous menace. L'ombre d'un malade ou d'un homme menacé d'un danger est tout pâle (*Ulus* de Nam, 1888).

« Un jour, me racontait un Cosaque de Kolym, j'étais assis avec des Yakoutes sur un banc et un chamane jetait des sorts. Le feu brûlait dans l'âtre. Les sorts étaient petits. Je rêvassais, quand, tout à coup, j'entendis le chamane pousser un cri perçant. Je regarde : toute la société est en émoi. Le chamane s'était jeté par terre et se glissait sous le banc : là, il se démena pendant quelques instants, puis il se releva et me lança à la figure quelque chose de froid. Je ne comprenais rien à cette scène, mais on m'a plus tard expliqué que mon ombre s'était enfuie, ce qui aurait pu m'occa-

sionner une très grave maladie : le chamane était allé la rattraper et l'avait remise en place » (Alazéi, *Ulus* de Kolym, 1884).

Les Yakoutes défendent à leurs enfants d'agacer leur ombre, de sauter par-dessus, de lui jeter des pierres, de l'obliger à faire des gestes indécents etc. (*Ulus* de Nam, 1888). Cette « koute » humaine n'est pas plus grosse qu'un petit charbon.

Un chamane peut trouver la « koute » d'un malade dans la partie gauche de la chambre, dans la terre. Quand on la prend dans la main, elle remue ; elle est si lourde qu'un chamane ne peut se lever en la tenant : il faut au moins quatre hommes pour la soulever (Aldan, 1885).

Pendant le sommeil, l'âme quitte quelquefois l'homme, erre au loin : si elle rencontre quelque chose en route qui l'arrête ou qui lui fasse du mal, l'homme en souffre : il devient triste et il ne sait pas pourquoi (*Ulus* de Nam, 1887)

Pendant le sommeil, l'âme s'envole et voit ce qui se passe au loin, ce qui va arriver (*Ulus* de Nam, 1887).

Certains hommes ont des âmes extraordinaires qui prophétisent pendant qu'ils dorment (*teulah teuseur*). Leurs rêves se réalisent. Ils voient tout dans le rêve (*Ulus* de Nam, 1887).

Après la mort, l'âme erre encore quelque temps autour du corps, visite les lieux que l'homme fréquentait pendant sa vie, s'efforce de terminer les travaux qu'il a abandonnés. Quand, la nuit, le silence règne dans la maison, les âmes des hommes morts viennent jeter du foin au bétail, déranger les harnais, les courroies ; les âmes des femmes lavent la vaisselle, balayent la chambre, font l'ordre dans le grenier, dans les coffres, soupirent, chuchotent. Quelquefois, les vivants peuvent voir les morts assis tranquillement dans la lumière du foyer ou bien traversant les champs. Mon ami, le chamane Tüspüt, qui naturellement était très souvent témoin de ces sortes d'apparitions, me disait qu'un vieux Yakoute et une Yakoute qui venaient de mourir dans ma

maison, ne cessaient d'errer autour de lui, de parler le soir; il me soutenait que c'étaient eux qui la nuit faisaient du bruit dans le bahut, qui frappaient contre les murs. Tous les habitants de la maison excepté moi entendirent ces bruits, et ce n'est que quand on eut mangé la tête d'une bête sacrifiée comme « haïliga », que ces âmes nous quittèrent (*Ulus* de Nam, 1887).

Les âmes tranquilles, débonnaires, douces, s'en vont dans une contrée inconnue et habitent, dans un état de demi rêve, des lieux déserts. Mais il y a beaucoup d'âmes qui ne peuvent jamais se calmer. Elles errent éternellement sur la terre; quelquefois, elles se réunissent en bandes, crient, bavardent, se querellent et quand elles s'envolent, on entend un bruissement, comme si un oiseau avait volé, comme si une brise avait soufflé. Il y a des hommes qui ont la faculté de voir plus intense que les autres : ceux-là peuvent tout voir, m'affirmait Tüspüt, déjà cité. Les âmes inquiètes s'appellent *üör*.

Devient *üör* après sa mort, quiconque répond aux esprits qui lui demandent ce qu'il a laissé sur la terre : une maison, du bétail, un mari, une femme, des enfants, un père ou une mère, et qui, quand on lui demande s'il veut les revoir, répond : « Oui » (*Ulus* de Nam, 1888).

Tous ceux qui meurent jeunes, qui n'ont pas vécu le temps qui leur était destiné, tous ceux qui ont péri de mort violente, les noyés, les suicidés, tous ceux qui n'ont pas été enterrés suivant les rites de l'Église, tous ceux-là deviennent *üör*.

Auparavant, tout le monde devenait *üor* après sa mort; mais il y en a moins « depuis que nous avons connu Jésus-Christ » (Aldan, 1885).

Les *üör* se tiennent dans les endroits qu'ils ont habités pendant leur vie, ils inquiètent surtout les personnes de leur famille, exigent à tout moment des sacrifices, leur apparaissent en rêve pour leur prédire des malheurs. Quand on est hanté par les *üör*, on devient triste, souffrant, on dort mal, fiévreusement, on est sujet à de violentes crises hystériques (*mänriar*).

Le lendemain de ses noces, Masioutara s'est mise à geindre et à s'agiter (*ämüriatchik*). Les âmes de son frère et de sa sœur défunts parlaient en elle, car on avait oublié de jeter du feu, de la viande, de la graisse et de l'eau-de-vie en sacrifice.

Il fallut aller quérir le chamane, car autrement la jeune femme aurait pu rester *manrüür* (hystérique) pour toute la vie (Wierchoiansk, 1887).

Mon voisin Constantin était sujet au mal des Yakoutes. Il avait souvent mal à la poitrine, aux entrailles, il avait des crampes, des battements de cœur. On fit venir le chamane. A la première séance, il ne put rien découvrir : les esprits s'enfuyaient. A la deuxième séance, le chamane déclara que de nombreux « üör » hantaient le malade : le plus acharné de tous était sa femme défunte qui, de son vivant, l'avait beaucoup aimé. Elle ne voulait pas abandonner son mari, répétant sans cesse : « Il est à moi ! Il est à moi ! Je veux l'emmener ! ». Les « üör » réclamaient de l'eau-de-vie et un bœuf roux, à la tête blanche, au poitrail blanc, à la queue blanche à son extrémité. Constantin, homme avare, aima mieux être malade plutôt que de faire le sacrifice demandé et d'habituer ainsi les « üör » à prélever ces sortes de taxes (*Ulus* de Nam, 1887).

« Quand j'étais petite, me racontait une vieille Yakoute, j'ai eu une très grave maladie. Pendant neuf jours, je ne mangeais ni ne buvais. Je m'agitais sur mon lit comme un poulain effrayé. Les grandes personnes mêmes ne pouvaient me maintenir. Enfin, on eut recours au chamane. Pendant sept jours, il travailla,.. il appelait tous les esprits,.. tous répondaient : « Ce n'est pas nous ! » Il ne pouvait plus deviner le nom de l'esprit qui me hantait. Cependant, mon mal empirait. On croyait déjà que j'allais mourir. Enfin, vint nous voir un ami qui avait quelquefois des rêves prophétiques (*téilah tüsür*). Il s'étendit sur un banc et s'endormit. Quand il se réveilla, il raconta qu'il avait vu en rêve mon grand-père maternel défunt qui s'était assis près du foyer, les jambes allongées (pose favorite des Yakoutes) et qui remuait les cendres du foyer avec sa canne, en répétant : « Leurs yeux ne me voient pas ; leurs

oreilles ne m'entendent pas. Je ne quitterai pas mon enfant chéri... Je reste ici pour l'enlever, pour le dévorer. » Dès qu'on connut la cause de ma maladie, on fit venir le chamane : mais celui-ci ne parvint pas à éloigner l'esprit qui répétait toujours : « Non! Je ne veux pas partir!... Je ne veux pas dévorer l'enfant... Je la caresse car je l'aime... Est-ce ma faute si elle ne peut pas supporter mes caresses! » Mais mon père et ma mère le supplièrent tant qu'il partit et je me rétablis aussitôt » (*Ulus* de Nam, 1887).

Les « üör » torturent longtemps leur victime et finissent par dévorer son âme, quand elle meurt. Des récits sur l'anthropophagie de certains esprits circulent parmi les Yakoutes. Les héros malfaisants, dans « l'olango », dévorent non seulement le bétail, mais aussi les serviteurs des héros bienfaisants; ils menacent même ces derniers de les dévorer aussi. Tuer quelqu'un ou le dévorer sont des synonymes. J'ai recueilli quelques légendes, parmi les Yakoutes, sur l'anthropophagie. Il y avait, dit-on, des hommes étranges qui dévoraient surtout les jeunes filles. Les seins et les organes sexuels étaient leurs morceaux favoris (Baïangataï, 1885)[1]. Quand ils s'en prenaient aux hommes, ils dévoraient avant tout le cœur, surtout ceux des grands guerriers (de là vient probablement la coutume des chasseurs de boire du sang chaud et de manger le foie et le cœurs de l'ours fraîchement tué). Naturellement, l'anthropophagie, dans le sein même de le tribu, était impraticable : car même les loups ne dévorent que leurs compagnons malades ou blessés.

Cette conception d' « üör » anthropophages a dû naître à des époques très reculées. Ce qu'il y a de frappant dans les « üör », c'est la solidarité qu'ils observent en ne trahissant pas leurs compagnons et le sentiment familial qui se manifeste chez eux; car ils n'exigent le culte qui leur est dû que de la part des membres les plus proches de leur famille. De même

1) Il est curieux de constater que l'ours, quand il tue des hommes ou des bestiaux, recherche aussi ces parties du corps.

que, parmi les hommes vivants, on rencontre des individus extraordinaires, influents, vaillants, bons ou mauvais, de même parmi les morts, les « üör » se distinguent les uns des autres par leur puissance ou leur caractère. Certains « üör » peuvent jeter la terreur dans toute une localité. L' « üör » d'une suicidée a pendant longtemps fait régner la terreur dans tout le Suntar (*Ulus* de Wilup)[1]. Les « üör » Talagabyt, de l'*ulus* de Batourous, et Dalagaï, de l'*ulus* Mengé, furent longtemps fameux dans tout le pays[2]. Tous ceux qui ont eu une fin extraordinaire, qui, de leur vivant, ont montré un caractère sévère, une volonté inébranlable, un grand courage, qui se sont distingués par de sanglants exploits, par l'élévation de leur âme ou par d'infâmes passions, tous les impotents, les monstres, tous les les hommes *extraordinaires* deviennent des « üör » qui se distinguent des autres. Leur puissance dans l'autre monde ne dépend plus des richesses qu'ils ont possédées, mais de leurs qualités personnelles. Souvent, une grande injustice dont on a eu à souffrir dans la vie, vous donne après la mort une grande puissance sur les vivants. « Jadis, vécut dans le peuple Bologour[3], un chamane vieux et pauvre. Il avait sept enfants et un bœuf blanc sur lequel il hissait ses enfants pour les mener de voisin à voisin, car il était *itimmi* (mendiant à la charge de la tribu). Or, on lui vola son bœuf; il ne put donc plus aller mendier avec ses enfants; ceux-ci se mirent à crier famine; quelques-uns tombèrent malades, puis moururent. Le vieillard en devint fou. Il creusa une fosse, y mit ses petits, alluma du feu tout autour; quand il vit ses enfants dévorés par les flammes, il frappa dans son tambourin et appela Oulou-Toïon, le plus puissant des esprits, pour lui montrer à quoi les hommes l'avaient réduit. Oulou-Toïon lui permit de prendre pour se venger autant d'enfants que le bœuf volé avait de poils. Après

1) D. A. Kocmiow, *Oczerki jur... byla Jakutow*, 31.
2) Popaw, *Izwiestija w Sibir. Od geogr. Ob.*, 1886, t. XVII, n° 1-2, p. 131.
3) Nosleg (commune) de Bologour dans l'*ulus* de Batourous : dans le *nosleg* on m'a montré un îlot sur lequel il aurait vécu.

sa mort, le vieux chamane devint un puissant « üör » qui tuait les petits enfants et qu'aucun chamane ne pouvait éloigner. Maintenant qu'il a obtenu sa compensation, il a perdu sa puissance : personne ne veut plus rien lui donner et le plus faible chamane peut l'éloigner[1]. » (*Ulus* de Nam, 1887.)

Niemirya est un puissant esprit qui demeure sur neuf collines couvertes de forêts : c'est elle qui envoie aux femmes et aux jeunes filles, la rage, la folie, la « maladie criarde » (hystérie), qui les pousse à mordre et à griffer tout le monde. C'était la fille d'un riche *toïon*. Elle avait contracté un heureux mariage, elle avait un enfant et, un jour que son mari, plein de respect, la ramenait à la maison sur « neuf chevaux », en passant sur « la neuvième colline boisée », il lui arriva malheur. La nuit, pendant qu'on dormait, la jeune femme fut prise tout à coup de délire : elle tua son enfant, en suça le sang, en dévora la chair, puis se jeta sur son mari et sur les autres compagnons de voyage et se mit à les mordre et à les griffer furieusement. On parvint, à grand' peine, à la ligoter et on l'enferma chez elle dans une chambre grillée. Elle y vécut encore longtemps et, après sa mort, elle devint un puissant esprit à qui il faut offrir une jument grise aux épaules noires que l'on promène « sur neuf collines boisées » et qu'on lâche ensuite pour toujours[2] (Aldan, 1885). La syphilis est le terrible esprit d'une femme russe « qui a une longue pince » et qui est morte de cette maladie. Elle a neuf sœurs et demeure sur un grand rocher escarpé, sur la Léna, au nord de Yakoutsk (*Ulus* de Nam, 1887).

1) Dans l'*ulus* du Kangalas Oriental, dans le *nasleg* d'Oktomsk, on m'a raconté que Dampaï Bradaï, le héros de cette légende, appartenait à leur tribu. Il est évident qu'il y a différentes peuplades qui se l'attribuent.

2) J'ai eu plusieurs fois l'occasion de voir de ces malheureux fous qu'on tient dans des cages : sales, nus, couverts de longs poils, ils grinçaient des dents, comme des bêtes fauves, quand on s'approchait d'eux. A Boiagantaï, un chamane avait déclaré qu'une malade recouvrerait la santé, si son mari s'unissait à elle. Ses parents forcèrent le malheureux garçon à entrer dans la cage et on eut grand'peine à le retirer de là ensanglanté et meurtri.

Cependant, outre les hommes extraordinaires, morts de mort violente, tout chamane, homme ou femme, tout sorcier (*abtah*) devient, après sa mort, un *üör*, esprit dangereux et inquiet, dont la puissance dépend de celle qu'il a eue de son vivant, ainsi que de ses qualités. Ainsi toute tribu, *aïmak*, *djon* (dans l'organisation par clans), possède, à part la foule de *üör* ordinaires, quelques puissants esprits (*abass*), les âmes des *toïons*. Ces esprits inquiètent les membres de leur tribu, en exigent des sacrifices; mais, ils aiment surtout s'en prendre aux étrangers. Cependant, tous n'en sont pas capables, de même qu'une tribu n'est pas toujours en état d'attaquer ses voisins. Il y a pourtant quelques esprits dont la puissance est partout reconnue et qui étendent leur domination sur tout le pays habité par les Yakoutes. Ces esprits, chose curieuse, n'ont aucune puissance sur les étrangers, sur les Européens qui viennent de loin; même les Cosaques installés dans le pays ne subissent pas tant leur domination que les indigènes. Par suite, les talismans et les sorts sont peu efficaces sur les blancs.

Le trouble que causèrent dans l'organisation de la tribu yakoute leur migration du Sud vers le Nord, leur conquête par les Russes et le changement des conditions économiques qui en résulta, eut son écho dans l'organisation de leur monde supra-terrestre. L'origine traditionnelle de beaucoup d'esprits fut peu à peu oubliée; d'autres esprits apparurent; on confondit leurs attributions, leurs lieux de résidence; certains rapports qui avaient été réels ne devinrent plus que des symboles. Ainsi, par exemple, on ne comprend plus pourquoi telle bête, offerte en sacrifice à tel ou tel esprit, doit présenter certains signes caractéristiques, doit être ointe de certains onguents. Cependant, ce fait qu'on n'offre pas de bétail à l'esprit de la syphilis, mais qu'on lui donne des marchandises achetées à l'étranger, venues du Midi, comme le sel, l'eau-de-vie, la farine, le pain d'épices, le tabac, les calicots, les toiles, les bagues d'or, montre bien

qu'au fond de toutes les exigences au premier abord étranges des esprits existe quelque réminiscence de certaines relations originelles.

Il est probable que seuls ont survécu les esprits très anciens, représentant des rapports très généraux, rappelant des faits extraordinaires ou fondamentaux, se répétant régulièrement dans la vie des Yakoutes. Ces groupes d'esprits se sont partagé le monde et ses phénomènes ; ils sont devenus les « seigneurs » du ciel, des airs, des profondeurs. On les nomme *abasses*. Actuellement ce mot signifie le mal, un mauvais esprit. Mais la racine *ab* ne désignait pas primitivement le mal. *Abtah*, c'est le sorcier, l'homme qui connaît les esprits, qui dispose de forces supérieures. D'ailleurs, le mot *abasses* désigne également des esprits bienveillants. Beaucoup d'esprits réputés mauvais se montrent bons dans certaines circonstances et réciproquement certains esprits dits bons peuvent se venger et faire du mal aux hommes quand on les met en colère.

Les *abasses*, de même que les forces de la nature, peuvent être à la fois bienfaisants et malfaisants ; mais en général, il sont tous *méchants*, car ils contrarient les désirs de l'homme, dressent des obstacles à sa volonté, veulent qu'on s'occupe toujours d'eux, qu'on leur paye tribut ; tous, sans exceptions, nous inquiètent plus ou moins, en commençant par les petits *üör*, en finissant par la bonne déesse de la fécondité, *Aisyt*. La classification des esprits en *bons* et *mauvais* ou plutôt l'attribution aux uns de qualités surtout mauvaises, aux autres de bonnes qualités, n'a pris naissance que fort tard et, comme nous le verrons plus loin, elle n'est pas très rigoureuse.

Évidemment, les premières divisions et les premiers groupements des esprits furent faits sur le modèle de l'organisation du clan. Avec l'évolution des idées dans la tribu, à mesure que se formaient des *aymacks* (alliances des clans) et à leur suite des *djones* (confédérations de clans), à mesure que se précisaient les sentiments sociaux, en même temps,

apparaissaient et se développaient les idées des devoirs, des responsabilités, des châtiments par la perte des biens et de la vie, non seulement pour les membres vivants d'une même tribu, mais aussi pour les morts. Les sentiments sociaux, d'abord vagues et ne présentant, à l'origine, que les caractères affaiblis de l'habitude et de la sympathie qui poussent les animaux vivant en troupeaux à se porter mutuellement secours, ces sentiments, dis-je, s'affermirent peu à peu dans les tribus humaines à mesure qu'elles s'accroissaient et finirent par acquérir la puissance et la stabilité d'une obligation morale. C'étaient alors les seules lois morales, fondées sur des besoins tout à fait réels. Dans la lutte pour la vie survécurent seules les tribus qui les perfectionnèrent suffisamment. Des idées appliquées à la vie en société sortit la conception de l'immortalité de l'âme.

Souvent, on voit l'ombre d'un individu dont on aurait dû venger la mort, poursuivre la tribu pendant de longues années. Souvent la tribu expiait jusqu'à la neuvième génération, c.-à-d. jusqu'à l'extinction de la race, le meurtre ou la faute commise par un seul membre. Le corps de l'homme périssait, mais son fantôme survivait et ses congénères le sentaient toujours peser sur leurs destinées. Peut-être qu'à cette époque on mourait rarement de mort naturelle : il est probable qu'on périssait la plupart du temps sous la dent d'une bête sauvage ou de la main d'un ennemi. En tout cas, on constate que simultanément a pris naissance cette idée que *toute mort* (excepté celle qui est donnée par une main chérie) est la conséquence d'une violation des *droits de la tribu* ou bien le résultat de *la vengeance* d'une tribu étrangère. Cette idée s'est conservée chez les Yakoutes jusqu'à une époque très voisine de la nôtre. Ainsi la tribu des Byrdjiks a été exterminée, il y a cent ans, par les Yakoutes de Kangalas, parce qu'un chamane des Byrdjiks, offensé par son gendre, un Kangalas, avait jeté sur cette tribu des « pointes de fer *invisibles* qui frappaient les jeunes gens entre les deux épaules » (*Ulus* de Nam, 1891). Je pourrais citer

beaucoup d'autres exemples où ces croyances se manifestent.

(*A suivre.*)

WENCESLAS SIEROSZEWSKI.

LE XIIIᴱ CONGRÈS INTERNATIONAL DES ORIENTALISTES

A HAMBOURG

(3-10 sept. 1902)

Le XIIIᵉ Congrès des Orientalistes, réuni à Hambourg du 3 au 10 septembre, n'a pas eu moins de succès que les précédents. Le nombre des adhérents a été considérable, les séances ont été en général nourries et les congressistes rapportent un excellent souvenir de l'accueil qu'ils ont rencontré dans la grande cité commerciale de l'Allemagne.

La réunion plénière du Congrès a décidé de renoncer à la publication *in extenso* des travaux. Le Comité directeur de Hambourg est chargé de publier, dans le délai de six mois, la substance des mémoires et communications verbales, dont un résumé aura été envoyé au secrétaire général dans le délai d'un mois après la clôture du Congrès. La grande majorité a été d'avis que la publication, nécessairement lente d'*Actes* où sont entassés et — on peut bien le dire — trop souvent ensevelis des mémoires disparates, n'offrait d'avantages que pour ceux qui n'auraient pas su où se faire imprimer ailleurs. Pour les autres, il est bien préférable de faire paraître leurs mémoires et communications dans une des nombreuses revues scientifiques qui existent maintenant dans tous les pays.

Il n'en est que plus nécessaire de signaler aux lecteurs de cette *Revue* quelles ont été les communications qui avaient rapport à l'histoire des religions.

Ajoutons encore, avant de faire cette rapide énumération,

que le Congrès a décidé de tenir sa prochaine session à Alger. M. René Basset, qui représentait à Hambourg le Gouvernement général de l'Algérie, a pu donner l'assurance que le vœu du Congrès serait favorablement accueilli par les autorités de notre belle colonie algérienne.

SECTION I. *Linguistique indo-européenne.* — Cette Section, peu nombreuse, n'a tenu que deux séances. Elle s'est constituée sous la présidence de M. Bartholomae (Giessen), avec MM. Liden (Göteborg) et Ciardi-Dupré (Florence) comme secrétaires. Nous ne relevons parmi les communications aucune qui intéresse les lecteurs de cette *Revue*. Disons seulement qu'à la suite des renseignements fournis par M. Hermann (Buda-Pest) sur *L'édition allemande de la grammaire tsigane de l'archiduc Joseph et les études tsiganes en Hongrie*, les Sections I et II *a* ont exprimé un vœu tendant à la renaissance des études « gypsies » et s'en remettant à Son Altesse I. et R. l'archiduc Joseph du soin de présider à leur réorganisation.

SECTION II *a. Inde.* — La Section indienne était assurément l'une des plus suivies du Congrès. Le président provisoire, M. Oldenberg (Kiel) a commencé par déplorer la mort et rendre hommage à la mémoire de Max Müller, Sir W. Hunter et A. Weber : sur sa proposition ont ensuite été élus : président, M. Rhys Davids (Londres) ; vice-présidents, MM. Bloomfield (Baltimore); comte F. Pullé (Bologne) et L. von Schroeder (Vienne); secrétaires MM. L. Scherman (Munich), W. Thomas (Londres) et A. Foucher (Paris). Plus de vingt-cinq communications diverses ont occupé les six séances ; nous ne retenons ici que celles qui, de près ou de loin, intéressent les études religieuses.

On peut dire que les honneurs de la réunion ont été pour le Bouddhisme. M. Bloomfield a bien entretenu la Section de l'état d'avancement de la *Concordance védique* qu'il a entreprise, et M. Oltramare (Genève) du *Rôle du Yâjamâna dans*

le Sacrifice : mais, si l'on excepte encore les communications de M. Macdonnell (Oxford) sur sa prochaine édition de la *Brihad-devatâ* et de M. von Schroeder sur le plan d'une édition critique du *Mahâbhârata*, etc., là se borne la part du Brahmanisme. C'est la légende du Bouddha que discutent M. Speyer (Groningue) et Windisch (Leipzig) : dans la forme d'éléphant blanc prise par le Bôdhisattva au moment de sa conception, le second trouve un symbole de sagesse, le premier ne voit qu'un simple rappel du fameux *jâtaka* de l' « éléphant à six défenses ». C'est la littérature pâlie, tant canonique qu'extra-canonique, qui fait l'objet des intéressants détails donnés par M. Anesaki (Japon) sur le *Sagâthavagga* et ses versions chinoises, — par M. C. Bendall (Cambridge) sur un débris de manuscrit sur feuilles de palmier, trouvé par lui au Népâl et datant du IXe siècle de notre ère, lequel contient un fragment du *Vinaya pitaka*, — et par M. Hardy (Wurzbourg) sur une version développée du *Mahâvamsa* fournie par un manuscrit cambodgien. C'est aux docteurs ou aux doctrines de l'Église bouddhique, que se rapportent les notes de MM. O. Franke (Koenigsberg) et Liebich (Breslau) sur Candragoumi, dont le second a édité la grammaire, — celles de M. Lüders (Göttingue) sur les *Écoles de philosophie bouddhique au Népâl*, — et enfin, celles, très nouvelles, que M. W. Thomas a tirées, à propos du *Mahârâjakanika*, de ses investigations dans le canon tibétain; c'est à l'histoire de l'art bouddhique qu'ont tour à tour apporté leur contribution et M. J. Burgess (Edimbourg), le vétéran de ces études, en parlant de l'iconographie sacrée des Bouddhistes (sans toutefois oublier celle des Jaïnas), — et M. Vikramasingh (Oxford) en exposant les progrès remarquables et trop mal connus des recherches archéologiques à Ceylan, — et enfin le Dr M. A. Stein (Rawal-Pindi), dont la brillante conférence, prononcée devant les Sections II *a* et IV réunies et illustrée de projections, sur son *Voyage d'exploration archéologique dans le Turkestan chinois*, jointe à l'exposition d'une partie de la si curieuse collection qu'il a rapportée de l'Asie cen-

trale, a sûrement été l'un des événements capitaux, sinon le *clou* du Congrès.

Nous nous en voudrions de quitter la Section indienne sans mentionner encore une résolution qu'elle a prise et qui peut intéresser le public français ; sur la simple présentation, faite par M. Foucher, des publications de l'*École française d'Extrême-Orient*, fondée il y a trois ans en Indo-Chine, le vœu suivant a été voté et ratifié depuis en séance plénière : « Le XIII Congrès international des orientalistes se permet d'exprimer au Gouvernement de l'Indo-Chine ses respectueux remerciements pour le service qu'il a rendu aux études orientales par la fondation de l'École française d'Extrême-Orient. Le Congrès a l'honneur de féliciter vivement le Gouvernement pour les importants résultats déjà obtenus par cette institution ».

Dans la SECTION II *b*, il n'y a eu rien à signaler dans la Revue.

SECTION III. *Hinterasien* (*Indo-Chine et Insulinde*). — Cette Section, faute d'un nombre suffisant d'adhérents, n'a tenu qu'une seule séance, le temps d'exprimer son adhésion aux opinions professées par M. A. Fokker (Amsterdam), et qui ne sont guère contestables, sur l'intérêt scientifique et pratique des études malaises. Il y a lieu d'espérer qu'au prochain Congrès international des Orientalistes, à Hanoï, en décembre, cette Section sera au contraire très fortement représentée : ses travaux, on le voit, ne risquent pas de faire double emploi avec ceux du Congrès de Hambourg.

SECTION IV. *Asie Centrale et Extrême-Orient*. — L'un des traits les plus caractéristiques des travaux de cette Section, qu'ont tour à tour dirigés MM. Giles (Cambridge), Hirth (Munich) et Thomsen (Copenhague), a été l'activité déployée par les membres japonais. Non moins de cinq représentants de cette nation ont traité diverses questions d'un caractère historique. Au point de vue religieux, mentionnons la descrip-

tion donnée par Miss Scidmore du *Nijurokuya*, fête japonaise bouddique de la vingtième nuit du septième mois.

Pour la Chine proprement dite, nous n'avons à signaler, en dehors de l'éternelle question de la transcription des sons chinois, que deux communications, mais toutes deux de premier ordre : celle de M. Ed. Chavannes (Paris) sur les *Saintes instructions de l'empereur Hong-ou* (1368-1398) — bien antérieures, comme on le voit, aux Instructions de Kang-hi, jusqu'ici seules connues —, et celle de M. O. Franke (Dresde) sur les *Écrits des réformateurs chinois de la fin du* XIX*e siècle.*

En dehors des questions d'archéologie religieuse soulevées par les trouvailles, déjà signalées plus haut, du Dr M. A. Stein, dans les ruines des anciens couvents bouddhiques du Turkestan chinois, les articles lus au Congrès au sujet de l'Asie centrale n'intéressent pas directement nos lecteurs. Nous devons toutefois noter la fondation, sur l'initiative de M. Radloff (Saint-Pétersbourg) et sur le modèle de l'*India Exploration Fund*, d'une « Association internationale pour l'étude historique, archéologique, linguistique et ethnographique de l'Asie centrale ». Le siège de l'association est à Saint-Pétersbourg ; ont été désignés comme membres du comité pour la France, M. E. Senart, membre de l'Institut, M. H. Cordier, professeur à l'École des Langues orientales vivantes, et le délégué de l'École française d'Extrême-Orient au Congrès, M. A. Foucher.

A. Foucher.

Section V. *Langues sémitiques* (y compris l'Assyriologie). — Les séances ont été présidées par le professeur Buhl, de Copenhague, avec M. Enno Littmann, venu de Princeton (États-Unis), et M. Bulmerincq comme secrétaires ; la séance du 8 septembre a été présidée par le professeur Stade. M. Ryssel, de Zurich, a traité de l'origine des fragments hébreux du livre de Sirach ; M. Budde, de Marbourg, du livre de Jérémie ; M. Kotelmann, du sens de la couleur chez les anciens Hébreux ; le rabbin G. Klein, de Stockholm, du

livre de Daniel; le rabbin Grunwald a fait une communication sur les Juifs portugais et allemands établis à Hambourg, tandis que M. Gaster, de Londres, attirait l'attention sur une édition princeps du Pentateuque imprimée dans la même ville. Le grand rabbin Simonsen, de Copenhague, a fait part de ses réflexions sur les noms des Asmonéens, et a soulevé ainsi une vive controverse.

L'assyriologie a donné matière à des études fort intéressantes, comme celles de M. Pinches sur une petite collection de tablettes babyloniennes provenant de Birs-Nimroud; de M. J. Oppert à propos de sa traduction du grand cylindre de Goudéa, ainsi que sur une brique magique babylonienne; de M. Hommel, de Munich, sur les dieux des planètes et des constellations zodiacales chez les Élamites d'après le grand cylindre d'Assurbanipal. M. Bezold, de Heidelberg, a fait part de quelques remarques sur la transcription assyro-babylonienne des noms de Dieu en hébreu. M. Sellin, de Vienne, a entretenu l'auditoire du résultat de ses fouilles à Ta'anek en Palestine, pendant que M. Guthe, de Leipzig, attirait l'attention du public sur les travaux accomplis dans ces dernières années par le *Palästina-Verein*.

Cette Section, dans sa dernière séance, a adopté plusieurs vœux relatifs : 1° à la grande édition des Septante de Cambridge, qui a, comme on sait, pour base le texte du manuscrit du Vatican ; 2° aux fouilles faites en Orient, que l'on souhaite de voir dirigées ou tout au moins accompagnées et suivies par un savant au courant de l'histoire et des langues de l'ancien Orient, ainsi qu'à la construction du chemin de fer de Konia à Bagdad, dont M. Zimmern, de Leipzig, demandait la surveillance, par un assyriologue de profession, au point de vue des découvertes archéologiques qu'elle ne manquera pas de susciter. Enfin on a décidé, sur la proposition de M. Haupt, de Baltimore, que les prochains congrès auraient des séances mixtes où les sections sémitiques et de l'Islam travailleraient en commun.

Section VI. *L'Islam.* — A Hambourg, l'islamisme occupait à lui seul la 6e section, présidée par le grand orientaliste de Leyde, M. de Goeje, assisté de M. Goldziher, de Budapest, et des deux secrétaires, MM. Hirschfeld, de Londres, et Oestrup, de Copenhague. M. Goldziher a présenté des remarques sur les rapports qu'offrent les cérémonies funéraires des musulmans avec les anciennes éjaculations (*voceri*) des Arabes païens. M. Sobernheim a montré des copies d'inscriptions provenant de Baalbek. M. Seybold, de Tubingue, a attiré l'attention sur deux manuscrits contenant la plus ancienne recension connue d'une partie des *Mille et une Nuits*; il a communiqué également quelques remarques sur la littérature des Druses. Sir Charles Lyall a provoqué une curiosité générale en exhibant un certain nombre de documents, qui sont la propriété de l'*India Office*, et qui sont sortis de la presse lithographique que possédait le *Khalifa* Abdallah ben Mohammed, successeur du Mahdi au Soudan. Ce sont des proclamations, des pièces officielles, et des livres de controverse.

Le même intérêt s'est attaché aux phonogrammes que M. Hess a rapportés de son séjour parmi les Bédouins, et qui ont permis aux assistants émerveillés de jouir des chansons du désert, comme s'ils étaient assis sous la tente, à la lisière du Sahara.

M. Montet, de Genève, a rendu compte de son voyage au Maroc et de ses études sur l'Islam occidental. Mme Olga de Lébédeff a écrit, sur le droit de la femme musulmane dans le mariage, un travail qui a été lu par M. Goldziher. M. Merx a étudié la manière dont l'*Ethique* d'Aristote a été introduite dans la philosophie arabe. Le délégué du gouvernement égyptien, Ahmed-bey Zéki, a fait part du projet conçu par le cabinet du Caire au sujet de la réforme et de l'amélioration de la typographie arabe, et a lu, dans la séance générale de clôture, des extraits d'un mémoire qu'il a consacré à l'histoire, chez les auteurs arabes, de l'invention de la poudre à canon par le moine allemand Schwartz.

Citons encore le Dr Becker, de Heidelberg, qui a étudié

des manuscrits d'Ibn-el-Kelbi et de Béladhori à l'Escurial et à Constantinople ; M. Horovitz, de Berlin, qui a rapproché l'histoire de Tawaddoud, dans les *Mille et une Nuits*, du conte intitulé *Historia de la doncella Teodor*; Moustafa-Efendi Beyram, avec une étude sur l'*Azhar*; M. Hirschfeld, qui a présenté des photographies de manuscrits provenant du Caire et se trouvant actuellement à Cambridge ; M. J. Spiro, qui a parlé d'El-Mâtouridi.

La Section a remis à la commission de l'Assemblée des Académies les pouvoirs qu'elle tenait des Congrès de Paris et de Rome au sujet de la publication d'une Encyclopédie musulmane.

Section VII. *L'Afrique.* — L'Afrique forme la 7ᵉ section ; elle se divise en deux grandes branches, les langues égyptiennes et les langues africaines. La première a été présidée par M. Naville, de Genève, avec l'assistance des secrétaires MM. Gauthier, Gardiner et Möller ; le président a été suppléé plus tard par MM. Breasted et Loret. Dans la seconde branche, la première séance n'ayant pu avoir lieu faute de bureau, ses travaux ont commencé le 6 septembre sous la direction de M. Hans Stumme, de Leipzig ; les séances du 8 et du 9 ont été présidées par M. René Basset.

Sur le terrain de l'égyptologie, nous avons vu se produire les communications de M. Erman, de Berlin, sur les progrès des travaux de la lexicographie ; de M. Mahler, de Budapest, sur les antiquités égyptiennes en Hongrie ; de M. Loret, de Lyon, sur Horus le Faucon, rapproché par M. Breasted de l'arabe *horr* qui a la même signification ; de M. Boeser, de Leyde, sur la dernière ligne du papyrus Insinger ; de M. Schmidt, de Copenhague, sur les cercueils de momies datant de la XXIIᵉ dynastie. MM. Lieblein, Dennis, J. Capart, de Bruxelles, Sethe et Hess ont lu différentes communications sur des points de détail. M. Naville a donné lecture d'un travail de M. Maspero sur le sens de certains tableaux qui décorent la tombe de Noukhankhou à Teknéh. M. Bénédite fait part de

ses remarques sur des fragments de sculpture en bois doré incrustés d'or et d'émail, que possède le musée du Louvre; M. Loret traite des procédés d'éclairage. MM. Breasted, de Chicago, Schäfer, de Berlin, Erman et Borchardt prennent la parole pour exposer le résultat de leurs recherches. L'étude de M. Th. Reinach sur la date de la colonie juive d'Alexandrie est lue par M. Capart.

Dans la seconde branche, M. Basset a lu un rapport sur les études berbères et haoussa de 1897 à 1902; M. Stumme a exposé le résultat de ses études sur la métrique en arabe et en haoussa, métrique que cette dernière langue a empruntée à la première en lui faisant subir des modifications particulières; M. Max Beneke a posé les bases d'une grammaire comparée des langues Bantou. Cette section a malheureusement été obligée de constater que l'intérêt ne se porte pas encore vers les langues africaines, malgré leur importance, et elle recommande par-dessus tout, à ceux qui veulent s'en occuper, une solide connaissance de la langue arabe.

Cl. Huart.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Richard Wünsch. — **Das Frühlingsfest der Insel Malta.** *Ein Beitrag zur geschichte der Antiken Religion.* — Leipzig, Teubner, 1902, 70 p., in-8°.

Nous avons ici un excellent exemple de ce qu'une méthode purement philologique et historique peut fournir de conclusions spécieuses, mais branlantes, en une pareille matière. Il s'agit d'une fête de Saint-Jean, du mois de mars (floraison des fèves) que décrit un témoin arabe prisonnier dans l'île à la fin du XVI[e] siècle. Les moines cachent la statue du saint sous des fèves en fleurs; on le pleure, on porte le deuil, trois jours après on fête le retour du saint et on le ramène processionnellement à la chapelle. La fête n'a pas été importée par les chevaliers de Saint-Jean établis dans l'île en 1530, car ils n'avaient pas à Rhodes de Saint-Jean en mars. M. Wünsch remonte donc aussi loin qu'il peut dans l'histoire de l'île à la recherche des origines de la fête.

On a demandé tout d'abord pourquoi il s'arrête aux Phéniciens. On a rendu compte ici du livre de M. Mayr sur les monuments antiques de Malte qui prouve sans appel que les fameux temples sont antérieurs à la colonisation phénicienne. Le nom de M. Mayr figure en bonne place dans les notes de M. Wünsch, mais ses idées ne paraissent pas avoir fructifié dans le texte. En tous cas les Phéniciens ont colonisé Malte et ont dû y fêter les Adonies. Or, la fête de Saint-Jean avec sa disparition du saint, le deuil et les pleurs des femmes, ressemble beaucoup aux Adonies. Un tableau des témoignages relatifs à ces fêtes prouve qu'il y en avait deux séries, l'une à la fin de l'été, à la récolte, l'autre en mars au moment où fleurit la végétation du printemps. Saint Jean a donc

remplacé Adonis à Malte et aussi ailleurs; la fête de Saint-Jean joue dans un certain nombre de mythes et de traditions relatives à ces fêtes le rôle que joue la fête d'Adonis-Osiris qui vient d'Égypte porté sur les flots aux Adonies de Byblos.

Mais notre Saint-Jean diffère des Adonies sur un point. Un bon nombre de témoignages relatifs aux Adonies portent que l'effigie du dieu ou les plantes que l'on faisait pousser en son honneur étaient plongées dans l'eau ou arrosées d'eau. M. Wünsch en conclut qu'il y avait un rite semblable à Malte et qu'il a disparu. Nous objectons immédiatement que cela ne va pas de soi. Ce rite de la plongée ou de l'arrosage est un rite destiné à produire la pluie par action sympathique. Les idées qui président au jeu de ce mécanisme sont à peine éteintes ou plutôt vivent encore. Ce rite de la pluie semble être parmi les plus tenaces des rites de fêtes primitives et populaires; il se passe très souvent d'explications mythiques et généralement on n'a pas eu besoin de rajeunir les motifs de sa célébration. Mais a-t-on jamais éprouvé régulièrement le besoin à Malte, au mois de mars, de provoquer des pluies lentes à tomber? C'est une question qui me paraît essentielle.

Les fleurs de fèves sous lesquelles on cache la statue, décèlent, selon M. Wünsch, un autre élément historique de la composition de notre fête. Il nous donne un précieux index des croyances et pratiques relatives à la fève dans le monde grec et surtout dans le monde italien : interdiction de manger des fèves (Pythagoriciens, *flamen dialis*), offrandes de fèves aux morts et aux esprits infernaux. Il en conclut que les fèves en général représentent les âmes des morts et que leur floraison au printemps figure la sortie des âmes. A ce compte la Saint-Jean des fèves en mars équivaut aux anthestéries du même moment. M. Wünsch voudrait même montrer que la date lunaire des anthestéries correspond exactement à la fête maltaise actuelle de Saint-Grégoire, le 12 mars, qui a remplacé la Saint-Jean. Tout cela est un peu fragile.

Il est bien probable que cette fête est une fête des morts et en cela elle ressemblerait à bien des fêtes. Une excellente raison de le penser, c'est que les rites qui accompagnent la mort et la disparition du dieu agraire ont été transportés tout naturellement, au moins pour un temps, au XVIIe et au XVIIIe siècles, au mercredi des cendres. L'auteur signale le fait ailleurs.

Quant à l'interdiction des fèves et à leur attribution aux génies funèbres, elle n'a rien à voir ici. Dans le calendrier romain, les calendes de juin sont marquées par une fête des fèves, fête de la récolte et du

début de la consommation des fruits. Il me semble naturel qu'il s'agisse encore à Malte de la culture des fèves. Le Dieu caché sous leurs fleurs représente leur génie propre et ressemble aux *korndämonen* si bien étudiés par Mannhardt. La culture des fèves étant fort ancienne dans ce coin du monde, l'origine de la fête doit être préhistorique et tout utilitaire. Le symbolisme est venu après.

L'histoire de la fête n'est pas la partie la moins intéressante du livre. Nous avons dit qu'une partie des rites avaient été transportés au mercredi des cendres. Aujourd'hui la grande fête de mars, c'est la fête de Saint-Grégoire le Pape. Elle commémore la défaite d'une flotte turque ou l'aide accordée par le saint au moment d'une peste. La fête s'est rajeunie sur le modèle de la plupart des fêtes patronales siciliennes (Pitrè, *Feste patronali in Sicilia*).

Henri Hubert.

Cte G. de Lafont. — **Les Aryas de Galilée et les Origines aryennes du Christianisme**, 1re partie. — Paris, Leroux, 1902, 1 vol. in-8e de xii-259 pages.

« Après tout, vous êtes un Juif », disait à un contradicteur un chrétien de notre connaissance à bout d'arguments. — « Oui, monsieur, comme Jésus-Christ », répliqua le Sémite. — L'ouvrage de M. Lafont est venu à propos pour permettre à l'Aryen de ne pas rester sous le coup de la riposte. Ce n'est pas que l'auteur semble avoir été entraîné par la passion religieuse. Il se montre, au contraire, fort dégagé en matière de religion et il n'hésite pas à traiter la Bible exclusivement par les procédés ordinaires de la critique scientifique. Mais il n'en reste pas moins convaincu que les Juifs, conformément au dicton de l'ancienne Rome, sont les ennemis du genre humain et il n'y a pas un chapitre de son livre où cette conviction ne se trahisse dans ses jugements, soit qu'il s'appesantisse sur les côtés particularistes et intolérants du judaïsme, soit qu'il ignore ses côtés moraux et universalistes. A l'en croire les deux caractéristiques de l'esprit sémite sont invariablement : le culte de la force symbolisée par la monarchie absolue et le particularisme qui engendre une intolérance absolue. — « Le Deutéronome tant vanté n'est qu'un code de morale à peu près négatif. » — Les Juifs continuent à suivre les principes du

Talmud en se ruant à la conquête de l'or, en vue d'asservir les gentils. — Pour eux pas de patrie, etc. — D'autre part, si l'auteur s'étend avec complaisance sur le Talmud, qui n'a que faire avec les origines du Christianisme, il s'abstient de faire allusion au rôle et à l'esprit des prophètes dans l'évolution du judaïsme.

Ce premier volume est consacré, pour la majeure partie, à exposer la marche des idées religieuses chez les Sémites en général, les Hébreux, les Hindous, les Perses, les Germains et les Celtes, les Grecs et les Romains. Il y aurait beaucoup de réserves et même de critiques à formuler sur ces chapitres qui témoignent d'un travail un peu superficiel et précipité ; ainsi, en ce qui concerne particulièrement les Celtes et des Germains que l'auteur réunit « à dessein », ses principales autorités sont Frédéric Bergmann, Gatien Arnoult, Pictet et dom Martin. Mais nous voulons nous borner aux passages en rapport direct avec le but avoué de son ouvrage. Il s'évertue à démontrer ce fait incontestable que, dès le XIII° siècle avant notre ère, des invasions aryennes avaient pénétré dans l'Asie occidentale. Est-ce une raison pour soutenir que l'élément sémitique était en minorité parmi les populations de la Palestine? A l'entendre, non seulement les Samaritains, mais encore les Galiléens étaient des Aryas, témoin leur nom qu'il range au même titre que ceux de Galates, Wallons et Valaques parmi les dérivés de *Galli*! Or Jésus était Galiléen et tous ses disciples aussi, *à l'exception de Judas* (les italiques sont de l'auteur). Ses doctrines n'ont pris pied qu'en Galilée ; les Juifs ont toujours refusé de le reconnaître comme Messie, à raison de son origine galiléenne. « Cet antagonisme entre les Juifs et les Galiléens est donc une preuve qu'ils n'étaient pas de la même race et nous pouvons voir qu'après deux mille ans, la haine entre Aryens et Sémites est toujours aussi vivace ».

Mais il y a mieux : Si Jésus descend de David, il doit compter, parmi ses ancêtres, Kaleb le Kénite qui était un Réchabite. (Les Kénites ou Réchabites représentent une tribu essentiellement nomade et pastorale qui s'était jointe aux Israélites pendant l'Exode ; quelques auteurs, comme Tiele, en font même les initiateurs du culte de Jahveh ; en tout cas, c'étaient essentiellement des Sémites.) M. de Lafont, s'appuyant sur l'ouvrage fantaisiste de Bunsen, *The Angel Messiah*, croit trouver « des indications » qu'ils étaient de race aryenne. En tout cas, il estime « hors de doute » qu'ils ont été plus tard identifiés ou du moins mis en connexité avec les Esséniens. Or il se fait fort d'établir que ceux-ci ont emprunté au mazdéisme et au bouddhisme leurs doctrines et leurs rites.

D'autre part, « Jean le Baptiste était un Essénien et le baptême du Christ n'est autre que l'initiation de Jésus aux doctrines esséniennes ». — La chaine du raisonnement est inattaquable; il s'agit de voir ce que vaut chaque anneau.

Une autre preuve encore que l'auteur nous offre de l'origine aryenne de Jésus, c'est la tradition qui, depuis le IIIe siècle, le représente blond avec un visage de figure ovale et allongée — témoins ses deux plus anciens portraits trouvés dans les catacombes de Rome : « C'est le type grec dans toute sa pureté ». — Nous sommes surpris qu'il ne tire pas argument de ce que le Christ y est vêtu en philosophe grec et que, sur un de ces monuments — une pierre gravée de travail gnostique — son nom est gravé en caractères grecs ΧΡΙCΤΟΥ! L'argument serait tout aussi concluant.

M. de Lafont nous reprochera peut-être de juger sa thèse d'après une publication incomplète. Il ne s'agit, ici, en effet, que d'un premier volume. Il lui reste, dit-il « à parler des doctrines, des institutions et des croyances religieuses du christianisme, telles qu'on les trouve dans le Nouveau Testament et les Premiers Pères de l'Église et à démontrer, en les comparant à celles des Sémites et des Aryas, que ce n'est pas dans l'Ancien Testament des Juifs, mais bien dans les religions antérieures de la famille indo-européenne que leur origine se retrouve ». — Si l'auteur, s'engageant dans la voie où l'ont précédé Renan, Havet, Jean Réville, Harnack, Edwin Hatch, et tant d'autres maîtres de la critique religieuse, voulait rechercher, sans idées préconçues, la part des religions aryennes et spécialement de la religion et de la philosophie grecque dans les doctrines, les dogmes et les rites du Christianisme, tel qu'il s'est développé au sein du monde gréco-romain, nous serions heureux de le voir jeter quelque lumière sur des problèmes où le dernier mot n'a certes pas été dit. Mais nous le prévenons charitablement qu'il aura fort à faire pour que le second volume ne ressemble pas au premier.

Recommandons-lui, en terminant, de se prémunir contre des inadvertances de plume, qui lui font écrire parfois ce qui est évidemment le contraire de sa pensée; ainsi page 4 : « Nous savons tous que l'élément conquis absorbe le conquérant, lorsque ce dernier est en nombre *supérieur* »; et page 97 : « Dans toutes les religions monothéistes, il y a toujours *au-dessus* du monarque céleste, un groupe d'êtres divins sur lesquels il règne ».

G. D'A.

R. H. Charles. — **A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity**, *or hebrew, jewish and christian eschatology from pre-prophetic times till the close of the New Testament canon, being the Jowett lectures for 1898-99.* — Londres, Adam and Charles Black, 1899, xx, 428 pages, 15 s.

C'est par suite de circonstances indépendantes de notre volonté que nous annonçons si tard l'important ouvrage de M. Charles. Il mérite la plus sérieuse attention. L'auteur, bien connu déjà du monde savant par ses belles éditions de l'Apocalypse de Baruch, de l'Assomption de Moïse, du livre d'Hénoch, de celui des Jubilés, des Secrets d'Hénoch et de l'Ascension d'Esaïe, était particulièrement qualifié pour retracer cette histoire des idées sur la vie future dans le peuple juif, dont la période la plus obscure est précisément celle des apocalypses que M. Charles a spécialement étudiée. Quelques réserves que l'on puisse avoir à faire sur certaines des conclusions de l'auteur, on devra reconnaître que cet ouvrage représente, sous une forme condensée, une somme très considérable de recherches personnelles : ce livre est le fruit, patiemment mûri, de longues années de travail.

Voici comment M. Charles se représente la marche générale du développement des idées sur la vie future dans le peuple juif.

Avant Moïse, les Israélites ont partagé sur ce point les croyances générales des populations sémitiques. Pratiquant, comme l'auteur l'établit fortement à la suite de MM. Stade et Schwally, le culte des ancêtres, les anciens Israélites attribuaient aux morts un degré assez élevé d'existence et un pouvoir supérieur à celui des vivants : les trépassés conservent la conscience, la faculté de parler, de se mouvoir ; ils connaissent l'avenir, s'intéressent à leurs descendants. Dans le Scheol, demeure dernière de toutes les nations, et où nulle distinction morale n'est établie entre les défunts, ceux-ci ont encore leurs costumes, les marques distinctives du rang qu'ils ont occupé sur la terre.

Mais, par le fait même qu'elles étaient étroitement liées au culte des ancêtres, ces notions primitives furent condamnées par la religion nouvelle établie par Moïse : le yahvisme, religion nationale, n'eut pas, à l'origine, d'eschatologie pour l'individu. Une conception beaucoup plus sombre de la vie d'outre-tombe tendit à se substituer à l'ancienne (sans

pourtant la supplanter entièrement), en même temps que s'établissait une anthropologie nouvelle : tandis que, pour les anciens Israélites, l'être humain est composé de deux éléments, l'*âme ou esprit* et le *corps*, on distingua par la suite chez l'homme (par exemple dans le récit yahviste de la création, Gen. 2. 3) trois éléments, l'*esprit*, puissance impersonnelle de vie, prêtée par Dieu à l'être vivant, l'*âme*, siège de l'activité mentale, mais simple fonction du corps vivant, et le *corps*. A la mort, l'esprit ou principe de vie retourne à Dieu, le corps à la terre ; et l'âme, fonction du corps, s'éteint : toute vie personnelle cesse. Il ne subsiste de l'homme qu'un vague double, une ombre menant un minimum d'existence au séjour des *refa'im*.

Puis, « lorsque le yahvisme eut détruit la fausse notion de la vie future, il commença à développer une eschatologie de l'individu en harmonie avec ses propres conceptions essentielles », sans parvenir toutefois, avant le christianisme, à établir une synthèse satisfaisante et durable entre cette eschatologie de l'individu et l'eschatologie de la nation qui, dans cette religion nationale, avait de bonne heure pris un puissant essor.

C'est au VIIe siècle qu'apparaissent les premières manifestations caractéristiques de l'individualisme religieux dans le yahvisme. Le peuple murmurait contre la loi divine qui veut que les enfants expient pour les pères : « Les pères ont mangé des raisins verts, disait-on, et ce sont les fils qui ont les dents agacées ». Jérémie répond que cette injustice cessera, parce que, à l'avenir, Dieu établira un rapport entre lui et l'individu israélite. Ézéchiel, plus audacieux, affirme que, dès à présent, Yahvèh rend à chacun selon ses œuvres. « Par cette doctrine de l'individu, en partie vraie, en partie fausse, Ézéchiel, cherchait en quelque manière à effectuer la synthèse des espérances de l'individu et de celles de la nation dans la sphère de cette vie, mais naturellement sans succès » (p. 307).

La suite du développement est résumée par l'auteur lui-même en ces termes : « L'individu, élevé par la certitude de sa communion personnelle avec le Dieu vivant, en vint finalement à formuler comme un axiome de son expérience spirituelle la doctrine d'une immortalité bienheureuse. Dieu règne, il en est sûr, non seulement dans cette vie, mais dans l'autre ; et pour l'homme qui marche avec Dieu ici-bas, il ne peut pas y avoir d'existence malheureuse dans l'au-delà[1]. Mais cette grande vérité

1) M. Charles trouve ces idées pour la première fois dans Job et dans les Psaumes 49 et 73.

n'était encore saisie qu'imparfaitement. L'immortalité semblait être la récompense que l'individu juste gagnait par lui-même et pour lui-même, indépendamment de ses frères, et ainsi, en un sens, cette conquête était un triomphe de l'individualisme dans la plus haute religion qui eût apparu jusque-là sur la terre.

« Mais cette conception imparfaite ne pouvait pas se maintenir longtemps au sein d'un peuple dont les espérances étaient dirigées vers une félicité nationale, vers ce royaume à venir qui devait embrasser tout ce qu'il y avait de bons en Israël. Aussi ne s'écoula-t-il pas longtemps avant que l'espérance de l'individu juste et celle de la nation juste fussent combinées ; et ainsi apparut la doctrine de la résurrection, telle que nous la trouvons dans les livres d'Ésaïe[1], de Daniel et d'Hénoch, qui enseignaient que la nation juste d'Israël et les individus justes — aussi bien les vivants que les morts, — recevraient leur pleine récompense dans le royaume messianique *éternel sur terre*.

« Mais la synthèse ainsi établie dès le IVe siècle avant J.-C. ne survécut guère au IIe, et les espérances de l'individu et celles de la nation prirent de nouveau des sentiers divergents ; car la terre en était venue finalement à être regardée comme absolument impropre à la manifestation du royaume *éternel* de Dieu ; or c'était à un royaume de cette nature, et non à un autre, que pouvaient s'attacher les espérances de l'individu juste. On continua d'attendre le royaume messianique, mais seulement un royaume d'une durée temporaire. Ce ne fut plus désormais le royaume messianique, mais le ciel même ou le paradis qui devint l'objet de l'attente des croyants dans la mort[2]. Cette dissociation des espérances de l'individu et de la nation fit tort à la vraie religion et assura à l'individualisme une autorité normative illégitime en matière religieuse.

« La synthèse des deux espérances fut, pourtant, enfin établie sous une forme universelle et pour toujours, par le fondateur du christianisme. Le vrai royaume messianique commence sur terre et sera consommé dans le ciel; il n'est pas temporaire, mais éternel ; il n'est pas limité à un peuple, mais embrasse les justes de toutes les nations et de tous les temps » (p. 307-309).

1) Ch. 26, 1-19, morceau que M. Charles regarde, avec M. Cheyne, comme un écrit indépendant, composé vers 334 av. J.-C.

2) A cette phase du développement appartiennent les apocalypses juives du Ier siècle avant J.-C. et du Ier siècle après.

L'exposé de l'eschatologie du Nouveau Testament commence par les évangiles synoptiques, c'est-à-dire par l'enseignement de Jésus. Le royaume de Dieu, appelé aussi royaume des cieux « par opposition au caractère mondain et politique des espérances juives » (p. 314), est le bien suprême de la communauté en même temps que de l'individu. Il est à la fois présent et à venir : présent dans son essence, et à venir quant à sa réalisation complète. Jésus a d'abord prêché uniquement un royaume présent, d'accord avec l'attente universelle qui voulait que le royaume vînt avec le Messie ; c'est lorsque la mort lui apparut inévitable, qu'il présenta le royaume comme étant aussi à venir. Il annonçait que son retour aurait lieu à l'improviste : les passages des évangiles, d'après lesquels la parousie doit être précédée d'une série de signes précis, sont altérés ou proviennent d'une source étrangère ; ainsi la petite apocalypse intercalée dans Marc 13 (v. 7, 8, 14, 20, 24-27, 30, 31). Jésus comptait que ce retour s'accomplirait avant la disparition de sa propre génération : il prédisait, cependant, un développement graduel du royaume, admettait la possibilité d'un très long retard et voulait que l'évangile fût prêché aux païens. Le royaume qu'il annonce est d'un caractère céleste. Les justes seuls ressusciteront. Bien que les peines des damnés soient souvent présentées comme éternelles, Jésus a indiqué à plusieurs reprises qu'il admettait la possibilité d'un changement moral dans la période intermédiaire qui précédera le jugement final.

Les autres livres du Nouveau Testament ne sont étudiés ni dans leur succession chronologique ni dans l'ordre où ils sont rangés dans le recueil canonique : partant de cette idée très juste que les principes spécifiquement chrétiens n'ont que progressivement et imparfaitement transformé les notions que les premiers croyants avaient héritées du judaïsme, M. Charles étudie d'abord les ouvrages dont l'eschatologie a conservé le plus d'éléments juifs, pour terminer par ceux où cet héritage traditionnel a été le plus profondément modifié. Il aboutit ainsi à la classification suivante : Apocalypse, Jude, 2 Pierre, Jacques, Hébreux, littérature johannique, 1 Pierre, épîtres pauliniennes.

Dans l'eschatologie de Paul il distingue quatre phases successives. Dans la première, représentée par les deux épîtres aux Thessaloniciens, Paul est encore tout imprégné des idées traditionnelles ; il attribue un rôle important à l'Antichrist. Dans la deuxième, dont la 1re ép. aux Corinthiens est le témoin, l'Antichrist n'est pas mentionné ; la résurrection est organiquement liée à la résurrection du Christ. La 2e ép. aux Corinthiens et l'épître aux Romains appartiennent à une troisième période :

Paul a varié sur l'époque de la résurrection — il la place aussitôt après la mort — et sur la diffusion du règne de Christ, qui doit embrasser toutes les nations et tout Israël. Enfin, dans la quatrième phase, dont les lettres aux Philippiens, aux Colossiens et aux Éphésiens nous apportent l'écho, Christ est devenu pour l'apôtre, non seulement l'agent créateur et le principe d'ordre du monde, mais la cause finale de l'univers; aussi son royaume doit-il durer éternellement et sa rédemption s'étendre à tous les êtres spirituels, y compris les anges déchus.

Cette analyse sommaire aura suffi à montrer aux lecteurs l'extrême richesse du livre de M. Charles. Encore avons-nous laissé de côté bien des éléments intéressants : ainsi une esquisse du développement de l'eschatologie grecque, où l'auteur (d'accord avec la *Psyche* de M. Rohde) montre que idées helléniques sur la vie future ont, à l'origine, passé par des étapes absolument parallèles à celles de la pensée hébraïque. Plus tard, il est vrai, chez les adeptes des mystères et dans une élite de philosophes, l'esprit grec s'est engagé dans des voies tout à fait différentes en statuant un dualisme absolu de l'esprit et de la matière et en isolant l'âme, immortelle par essence, de la société où elle passe accidentellement quelques années d'exil dans le monde sensible. Mais, après un long détour, la pensée juive, au Ier siècle avant J.-C. et au Ier siècle après l'ère chrétienne, ne se rapprochait-elle pas de la pensée philosophique grecque, elle qui en était arrivée également à mépriser le monde actuel et à isoler l'âme individuelle? M. Charles, du reste, ne paraît pas admettre que les spéculations helléniques aient influé directement d'une manière sérieuse sur l'eschatologie des Juifs palestiniens. Il réduit à fort peu de chose aussi les emprunts à la religion mazdéenne.

Signalons encore les appendices où, après chaque période, l'auteur note les changements survenus dans la conception de certaines notions eschatologiques essentielles, comme les divers séjours des morts, le jugement, l'âme et l'esprit. Ces études de détail, ainsi que l'index final, en permettant de consulter aisément l'ouvrage, en font un précieux instrument de recherches.

Une réserve, toutefois, s'impose à quiconque voudra utiliser ce travail si riche. Il faudra toujours se souvenir que c'est une œuvre éminemment personnelle ; aussi bien un livre définitif n'était-il guère possible dans l'état présent de la question. L'ouvrage de M. Charles abonde, notre analyse l'a peut-être fait entrevoir, en assertions hypothétiques ou contestables ; et cela sans que l'auteur indique toujours suffisamment qu'il exprime une opinion non un résultat acquis. Il est constamment clair,

précis, affirmatif, même là où l'histoire ne permet pas, à l'heure actuelle, d'affirmation nette et précise.

Donnons quelques exemples pris au hasard.

Tout l'exposé de l'eschatologie juive depuis le IIe siècle avant J.-C. jusqu'au Ier siècle après l'ère chrétienne repose sur les opinions très personnelles du savant professeur relativement à la composition et à l'âge des apocalypses : il est de ceux qui découpent les livres d'Hénoch, de Baruch, d'Esdras en un très grand nombre d'écrits indépendants ; et il croit pouvoir fixer très exactement l'âge de chacun d'eux.

L'ordre dans lequel sont présentés les livres du Nouveau Testament nous paraît être un exemple de la clarté un peu factice que M. Charles introduit parfois dans son exposé. Au lieu d'attribuer des rangs aux auteurs selon que leur eschatologie est plus ou moins chrétienne et d'être ainsi amené à traiter la 2e épître de Pierre avant les lettres de Paul, qui en sont les antécédents nécessaires, il eût été, peut-être un peu moins clair, mais en tout cas plus instructif de grouper les écrits du Nouveau Testament par époques et par familles ; certains ouvrages plus fidèles aux traditions juives apparaîtraient après des écrits « plus chrétiens » ; mais la persistance (ou la réapparition) d'idées juives dans certains livres ne fournirait-elle pas un renseignement historique précieux sur le milieu dans lequel ils sont nés ?

La distinction tranchée que l'auteur établit entre les prophètes universalistes successeurs de Jérémie et les prophètes particularistes disciples d'Ézéchiel (p. 107, 114) paraît aussi un peu artificielle. La réalité ne présente pas de ces compartiments étanches, et un universaliste comme le 2d Ésaïe exprime des espérances particularistes au ch. 49, v. 22. 23, par exemple.

M. Charles n'a-t-il pas sacrifié encore au désir d'accentuer les lignes, lorsqu'il affirme que « depuis lors (depuis l'exil) c'est l'individu, non la nation, qui devint l'unité religieuse ? » Cela n'est vrai que depuis le milieu du IIe siècle, et encore avec bien des restrictions et des exceptions ; tandis que, entre l'exil et cette époque, à en juger par des ouvrages capitaux comme les Psaumes ou Daniel, la piété a encore pour centre la nation.

Mais, bien qu'un peu hasardeux ou systématique parfois, cet essai pour reconstruire l'histoire des idées juives sur la vie future a sa grande utilité. Il fournit un moyen de contrôler la solidité des bases critiques sur lesquelles l'édifice a été élevé. Il en ressort clairement, par exemple, nous semble-t-il, que les chapitres 1-36 du livre d'Hénoch ne peuvent

pas, comme le veut M. Charles, avoir été écrits « probablement avant 170 avant J.-C. », donc avant Daniel ; car, sans parler d'autres indices, *les conceptions eschatologiques d'Hénoch 1-36 sont plus développées que celles de Daniel* : l'auteur de Daniel enseigne timidement la résurrection ; celui d'Hénoch 22 la suppose admise ; comme l'auteur de Daniel, il admet une résurrection *partielle* et *double* ; mais combien ses idées sont déjà plus précises ! Sa conception du Scheol, divisé en quatre parties, où les esprits des justes se réjouissent et où ceux des impies souffrent, est, M. Charles le reconnaît lui-même (p. 187), « très en avance » sur celle de l'apocalypse canonique, où le Scheol est encore « le pays de la poussière ».

Mais nous ne pouvons songer naturellement à discuter tous les points à propos desquels nous aurions des réserves à faire à l'exposé si riche de l'éminent professeur.

Bornons-nous, pour achever de caractériser l'ouvrage, à un trait encore. L'auteur, partisan convaincu de la résurrection des justes seuls et de la possibilité d'un changement moral dans l'autre vie, nous semble quelquefois tirer un peu à lui les hommes du passé dont il parle. Ainsi parmi les apocalypses du Ier siècle avant J.-C. et du Ier siècle après, il ne trouve que les Paraboles (dans un passage : Hén. 51, 1. 2), l'Apocalypse de Baruch et 4 Esdras, qui enseignent la résurrection des impies ; ni Jésus, ni Paul, d'après lui, ne l'ont admise.

Quant à la possibilité d'un changement moral après la mort, l'auteur la découvre jusque dans la parabole du riche et de Lazare : le riche, qui, dans l'Hadès, intercède pour ses cinq frères, ne présente-t-il pas des signes d'amélioration ? M. Charles néglige de nous dire ce qu'il pense du « grand abîme » qui, d'après cette parabole, sépare le séjour des impies de celui des élus « de sorte, dit Abraham, qu'il serait impossible à qui le voudrait soit d'aller vers vous de là où nous sommes, soit de venir vers nous de là où vous êtes » (Luc, 16, 26).

Ces réserves faites, nous tenons à dire, en terminant, que dans les grandes lignes, et spécialement en ce qui concerne l'eschatologie des périodes pré-mosaïque et yahviste, nous sommes en accord complet avec M. Charles, et que nous recommandons vivement la lecture de cet important ouvrage.

Adolphe Lods.

Konrad Furrer. — **Vorträge über das Leben Jesu Christi.** — Zürich, Müller, Werder u. Co., 1902. In-8, p. viii et 264.

Le livre que nous annonçons est le fruit d'une série de conférences sur la vie de Jésus, prononcées dans l'hiver de 1899 à 1900, devant le grand public de Zurich, où l'auteur est professeur de théologie et d'histoire des religions. De là le caractère populaire de ce travail qui le met à la portée de tout le monde. Écrit dans un beau langage, vif et captivant, notre livre se lit sans fatigue d'un bout à l'autre. M. Furrer aime le genre anecdotique. Il s'arrête avec complaisance à tel ou tel détail de l'histoire évangélique et le présente sous un jour nouveau. Comme il a fait un voyage en Palestine et connaît fort bien celle-ci, il sait en outre dépeindre les divers sites du pays dans des descriptions à la fois pittoresques et conformes à la réalité. Enfin il intercale, dans toute son exposition, des considérations historiques et pratiques intéressantes ou utiles. Tout cela rehausse la valeur de son livre.

Et cependant nous avons à lui adresser une série de critiques. Si l'auteur n'avait poursuivi qu'un but pratique, consistant à fournir au grand public une lecture adaptée aux besoins religieux et moraux de notre temps, nous pourrions nous déclarer en somme fort satisfait. Mais d'après la préface, il a l'ambition de vulgariser, par son écrit, les résultats des travaux scientifiques sur la matière. Or, sous ce rapport, nous avons de sérieuses réserves à faire. Sans doute, notre auteur se place au point de vue de l'école critique, mais de celle d'il y a trente ou quarante ans, telle qu'elle était surtout représentée par Colani ou par Schenkel. Il a trop la tendance, comme ces devanciers et d'autres, de subordonner ou de négliger complètement le côté messianique et eschatologique de l'enseignement de Jésus, et de moderniser ou de spiritualiser outre mesure les conceptions de celui-ci. Encore une fois, tout cela peut se justifier, quand on poursuit un but exclusivement pratique, mais non quand on a la prétention, comme M. Furrer, de présenter au lecteur une image fidèle du Christ historique.

Citons quelques exemples à l'appui de ce que nous venons d'avancer. L'auteur continue à soutenir que le titre de « Fils de l'homme », que Jésus s'applique, doit simplement exprimer sa réelle humanité. Et cependant quiconque est au courant des travaux sur cette question, doit reconnaître aujourd'hui que ce titre est emprunté au livre de Daniel et

qu'il a un sens messianique et eschatologique prononcé. L'explication du récit de la tentation pèche surtout par trop de rationalisme. Le diable en disparaît complètement, ainsi que les autres traits merveilleux. Nous pourrions admettre ce résultat, si Jésus ne parlait pas ailleurs si fréquemment du diable, comme d'un personnage bien réel, qui joue un grand rôle dans le monde, qui est le plus grand adversaire du Royaume de Dieu que Jésus veut fonder et, par conséquent, son adversaire personnel.

Si M. Furrer néglige trop le caractère eschatologique du Royaume de Dieu, il fait de même touchant les conditions du salut qui y correspondent. Il porte presque toute son attention sur l'amour paternel de Dieu et l'amour qu'il exige des hommes, comme si c'était là tout le contenu de l'Évangile. Perdant de vue la grande catastrophe du monde, que Jésus présente constamment comme imminente, notre auteur passe sous silence les traits si nombreux des exhortations du Maître où il exige de chacun un renoncement complet à soi-même et au monde, pour entrer dans le Royaume de Dieu par cette porte et ce chemin étroits.

Sur les quinze chapitres ou conférences dont se compose notre livre, deux sont consacrés presque tout entiers aux miracles évangéliques. Nous comprenons la large part faite à cette question, puisqu'elle divise toujours encore profondément les esprits. Il y a dans ces chapitres de fort belles pages qui tendent à montrer que l'essence de la piété chrétienne est parfaitement compatible avec la foi à l'immutabilité des lois de la nature. Et cependant nous ne pouvons pas approuver sans réserve ces développements, parce que, une fois de plus, l'auteur y attribue trop ses propres idées à Jésus. Il dit lui-même combien le miracle a joué un grand rôle dans toutes les religions. Il déclare également que des études spéciales l'ont convaincu que des guérisons merveilleuses ont souvent été opérées, et aussi par Jésus, sous l'influence extraordinaire et bienfaisante exercée, par lui et d'autres hommes ou par certains événements, sur l'état des malades, mais que, malgré l'apparence contraire, il n'y a jamais eu miracle dans le sens strict du mot. Eh bien, il nous paraît psychologiquement impossible que Jésus ait eu des conceptions pareilles ou seulement approchantes, parce qu'il n'a pas fait les études de M. Furrer sur cette matière et qu'il a au contraire partagé, à ce sujet comme à tant d'autres, le point de vue populaire de ses contemporains juifs. Il croyait, comme eux, à la parfaite historicité de l'Ancien Testament et, par conséquent, aussi à celle des miracles attribués à Moïse, à Josué, à Élie, à Élisée et à d'autres. Il croyait donc à la possibilité et à la réalité pleine

et entière du miracle, comme tous les anciens. Et s'il a positivement opéré des guérisons merveilleuses, ce qui paraît incontestable, il a dû se les expliquer uniquement d'après le point de vue traditionnel et antique.

L'exemple de notre auteur prouve qu'il faut que la théologie moderne prenne encore plus au sérieux la méthode strictement historique. Il faut qu'elle admette sans ambages que Jésus, comme les prophètes et les apôtres, ont pleinement partagé, sur les notions courantes, les conceptions de leur entourage, et qu'ils ne se distinguent que par l'essence de leur vie religieuse et morale. M. Furrer admet que Jésus a partagé les vues de ses contemporains touchant l'image du monde extérieur, sans que cela ait porté atteinte à sa supériorité spirituelle. Cela est parfaitement juste. Seulement il faut faire un pas de plus et reconnaître qu'il s'est également laissé dominer par une foule de conceptions messianiques apocalyptiques, eschatologiques, dans lesquelles il avait été élevé, sans que ces vues contemporaines et imparfaites aient diminué, en quoi que ce soit, la valeur supérieure de sa vie religieuse et morale. Quand on est pénétré de cette conviction, on n'a plus besoin de spiritualiser ou de déclarer inauthentique, contre les règles d'une critique saine et vraiment historique, une grande partie de l'enseignement de Jésus, afin de rapprocher celui-ci, le plus possible, de la pensée moderne.

C. Piepenbring.

W. C. van Manen. **Handleiding voor de oudchristelijke Letterkunde**. — Leiden, van Nifterik; 1901; 1 vol. in-8 de viii et 126 pages.

Ce manuel hollandais pour l'histoire de la littérature chrétienne antique est destiné aux étudiants de l'Université de Leyde qui suivent les cours de M. le professeur van Manen. Ils y trouvent le résumé des conconclusions de leur maître sur les écrits du christianisme primitif jusqu'à l'apparition du grand ouvrage d'Irénée *Contre les Hérésies* et l'indication sommaire des principaux arguments qu'il fait valoir à l'appui. Les leçons et conférences du savant professeur portent chaque année sur un sujet spécial qui est étudié à fond ; comme il n'est pas pos-

sible de traiter ainsi, pendant le temps que chaque étudiant passe à l'Université, l'ensemble des nombreux problèmes soulevés par la critique littéraire et historique sur ce terrain particulièrement délicat, M. van Manen a voulu fournir à ses élèves un guide qui puisse les orienter dans l'étude des multiples questions qu'il n'aurait pas eu l'occasion d'aborder devant eux.

Quoique, par sa nature même, un pareil livre ne se prête guère à l'analyse et encore moins à la discussion sommaire d'un compte-rendu, il me semble qu'il y a cependant une utilité réelle à en faire connaître aux lecteurs de cette Revue les éléments essentiels, d'une part parce qu'étant écrit en hollandais il n'est accessible qu'au petit nombre d'érudits capables de lire les ouvrages composés dans cette langue, d'autre part parce que M. van Manen est aujourd'hui le représentant peut-être le plus autorisé de ce que l'on appelle souvent la critique radicale du Nouveau Testament.

L'ouvrage est divisé en six chapitres : I. Les Évangiles; II. Les Actes; III. Les Épîtres; IV. Les Apocalypses; V. Les Apologies; VI. Les œuvres didactiques. En appendice quelques notions sommaires sur la formation du Canon.

I. *Les Évangiles*. M. van Manen admet l'existence d'un évangile primitif unique, très court, composé dans l'âge postapostolique par des chrétiens désireux de mettre d'accord leurs conceptions sur le Christ avec la tradition orale apostolique, dont se contentaient leurs coreligionnaires plus conservateurs. Cet évangile primitif, écrit probablement en grec, aurait été très court et il ne doit en aucun cas être assimilé à l'évangile araméen attribué à Matthieu, ni au recueil de Logia attribué au même apôtre, ni au récit que la tradition fait remonter à Marc, l'interprète de Pierre. Nous ne pouvons pas actuellement le reconstituer. Tout ce que l'on peut en dire, c'est qu'il fut de bonne heure remanié et amplifié en sens divers, notamment suivant les tendances judéo-chrétienne, ethnico-chrétienne (ou paulinienne) et gnostique. A droite, où l'on éprouve, semble-t-il, de bonne heure le besoin d'accommoder cet évangile écrit pour le mettre d'accord avec la tradition orale, il en fut fait un remaniment araméen imputé plus tard à l'apôtre Matthieu et qui devint un des éléments constitutifs de nos évangiles dits synoptiques. Ce fut probablement la forme originelle de l'*Évangile des Hébreux*, avec lequel il faudrait identifier l'*Évangile des XII Apôtres*. Une des plus anciennes mises en œuvre de cet évangile araméen serait l'*Évangile de Pierre*, où M. van Manen ne reconnaît aucun caractère docétique

ni gnostique et qu'il ne croit pas dépendant de nos évangiles canoniques. Cet évangile serait originaire de Syrie et daterait d'entre l'an 100 et 130, tandis que l'*Évangile des Égyptiens*, remaniement de l'évangile primitif selon l'esprit ascétique des Encratites, aurait vu le jour en Égypte vers le milieu du IIe siècle.

Notre évangile canonique de Matthieu repose sur diverses éditions antérieures de l'évangile primitif, dont une peut être attribuée à Matthieu, et sur une traduction grecque de l'évangile araméen. Il est écrit entre 100 et 140 par un inconnu qui veut s'élever au-dessus des conflits entre la gauche et la droite et qui, à cet effet, juxtapose souvent ce qu'il emprunte aux uns et aux autres.

L'auteur du second évangile canonique a écrit peu après celui du premier, à Rome. Il connaît l'œuvre de celui-ci, sinon sous sa forme définitive, au moins dans une édition peu différente, mais il s'efforce de se rapprocher davantage de l'évangile primitif, de faire disparaître les contradictions et de ramener à l'unité les éléments dont il dispose. Il écrit spécialement pour les Gentils.

L'auteur du troisième évangile, plus libre à l'égard des documents qu'il emploie, a connu : l'évangile primitif dans la rédaction libérale dont s'inspira également Marcion; une traduction grecque de l'évangile araméen; les évangiles dits de Matthieu et de Marc et leur source commune, sans compter d'autres documents. Il écrit en Asie Mineure ou à Rome, au point de vue du catholicisme naissant, plus porté vers la gauche que vers la droite, mais sans aucun radicalisme.

L'*Évangile de Marcion* représente un retour à l'évangile primitif, tout au moins à une version paulinienne, libérale, de cet évangile.

Quant au IVe évangile, il met plus que les autres l'histoire au service de l'idée. Son cadre historique apparaît à M. van Manen en grande partie semblable à celui des synoptiques : on ne peut affirmer cependant qu'il ait connu ceux-ci, soit sous leur forme actuelle, soit dans une édition antérieure. Il est possible qu'il se soit servi seulement de leurs sources, auxquelles il aurait ajouté une version toute différente de l'évangile primitif, qui portait peut-être le nom de Jean. Il écrivit en Asie Mineure vers l'an 140.

Nous pouvons nous dispenser de parler des autres évangiles.

II. Dans la catégorie des *Actes* d'apôtres, ce sont les *Actes des apôtres* du Nouveau Testament qui attirent spécialement l'attention. Ils ne fournissent pas une relation historique fidèle et ne sont pas le fruit d'une sérieuse enquête historique. Leur auteur utilisa entre l'an 130 et 150,

à Rome ou quelque part en Asie Mineure, des documents antérieurs dont les deux principaux étaient des Actes de Paul et des Actes de Pierre, ceux-ci écrits pour atténuer l'effet de ceux-là.

III. Le chapitre relatif aux *Épîtres* est de beaucoup le plus important. Une introduction sert à nous familiariser avec l'idée que la composition de lettres fictives était chose habituelle chez les Juifs, les Grecs et les Romains. Les chrétiens usèrent du même procédé et créèrent le genre spécial des « Lettres édifiantes ». (Peut-être les directeurs de conscience stoïciens ou cyniques, si nombreux dans la société gréco-romaine, auraient-ils le droit de réclamer?) Ensuite l'auteur développe, avec une évidente complaisance, les raisons pour lesquelles les Épîtres canoniques, dites pauliniennes, sont toutes des lettres fictives, composées tantôt à Rome, tantôt en Asie Mineure entre l'an 120 et 140, par différents auteurs. Il ne nous est pas possible d'analyser en détail cette partie des leçons de M. van Manen ; il faudrait tout traduire. Ceux qui ont étudié personnellement ces questions savent qu'ils trouveront l'argumentation détaillée dans ses volumes sur l'apôtre Paul (en hollandais).

Nous nous bornerons à donner un exemple du genre de raisonnement. Voici ce que dit l'auteur au sujet de la *Ire aux Corinthiens* : « A qui devons-nous cet écrit? Nous ne le savons pas. Certainement pas à Paul. Cela résulte déjà de ce qu'il y a d'artificiel dans la forme et de la nature même de la composition. De plus, pour autant qu'il soit encore nécessaire d'en dire plus, du fait que nous ne pouvons pas tirer, des indications discordantes fournies par l'Épître, une idée satisfaisante des circonstances qui auraient motivé l'envoi de cette lettre par l'apôtre Paul, ni des relations entre celui-ci et les Corinthiens auxquels il s'adresse, ni de l'état spirituel de la communauté, ni de la nature des partis qui sont supposés y avoir été en conflit. Les adversaires combattus, en effet, ne sont pas des chrétiens rétrogrades, mais au contraire trop avancés, pas des judaïsants, mais des Pauliniens de gauche. L'apparition de ceux-ci nous reporte évidemment à une époque où Paul lui-même n'était plus vivant. Il en est de même de l'autorité réclamée par l'apôtre comme instructeur et conducteur des fidèles. Il y a des traces d'une existence déjà prolongée de la communauté visée (ou des communautés). La même conclusion ressort des diverses déclarations doctrinales et d'autres détails, notamment de l'utilisation probable d'un évangile écrit et d'Actes de Paul » (p. 40).

L'Épître de Jacques est l'œuvre d'un auteur non palestinien écrivant

peu après l'an 130. La première de Pierre a été écrite en Asie Mineure entre 130 et 140. La seconde de Pierre date de l'an 170 environ et provient peut-être d'Égypte. La première de Jean n'est pas l'œuvre du quatrième évangéliste, mais d'un congénère de celui-ci, attaché à ce qui est antique, ami de la gnose, mais opposé à ses excès, à la fois progressiste et d'esprit étroit. L'Épître dite de Barnabas date aussi d'entre 130 et 140. La première de Clément aux Corinthiens est l'œuvre d'un inconnu ; les troubles de la communauté corinthienne qui auraient motivé l'envoi de cette lettre, sont une fiction littéraire. Comme l'auteur connaît des lettres pauliniennes et I Pierre, il doit avoir écrit, probablement à Rome, aux abords de l'an 140. La seconde de Clément aux Corinthiens est du milieu du IIe siècle. De la même époque sont les Épîtres d'Ignace.

Dans le chapitre sur les *Apocalypses* je note que l'Apocalypse canonique est considérée comme l'œuvre d'un inconnu apparenté à l'école johannique, habitant l'Asie Mineure. Il l'aurait écrite aux abords de l'an 140. L'unité de son œuvre est indéniable. Il en est de même du *Pasteur* d'Hermas, qui n'est pas l'œuvre du frère de l'évêque Pius et qui est de peu postérieur au milieu du IIe siècle.

Les chapitres sur les *Apologies* et sur les *Œuvres didactiques* s'éloignent moins des idées généralement admises par les historiens de la littérature chrétienne primitive. A noter seulement que la *Didaché* est présentée comme un écrit né entre l'an 150 et 160 en Égypte ou en Syrie.

Sans entrer dans le détail de la discussion minutieuse qu'exigerait chacune des appréciations précédentes, je voudrais me borner à quelques observations portant sur la méthode suivie par M. van Manen. Aussi bien les détails sont ici, bien plus qu'on ne le pense, commandés par la manière même dont les questions sont posées.

On aura remarqué sans doute que dans la pensée de M. van Manen toute la littérature chrétienne primitive est transportée au IIe siècle. Les principaux écrits du Nouveau Testament sont éclos à peu près tous en même temps, entre l'an 120 et l'an 140. Les documents antérieurs eux-mêmes sur lesquels ils reposent, comme par exemple l'évangile primitif, d'ailleurs impossible à reconstituer, ou les Actes de Paul et ceux de Pierre, dont il n'est pas davantage possible de reconnaître actuellement la teneur propre, datent de l'âge postapostolique, c'est-à-dire de la fin du Ier et du commencement du IIe siècle. Cet évangile primitif

est l'œuvre de chrétiens spéculatifs qui sont mûs par des considérations doctrinales et qui n'ont guère le souci de raconter les faits ou les enseignements de Jésus, mais bien plutôt celui de battre en brèche la tradition apostolique. Ces Actes sont également des œuvres de parti, destinées à glorifier Paul ou Pierre. Notez que nous ne les connaissons pas, que nous ne pouvons savoir qu'ils ont existé que par l'intermédiaire d'autres écrits, tous tendancieux, et où ils sont combinés avec d'autres éléments non moins suspects. Je me demande comment, dans de pareilles conditions, M. van Manen peut encore parler de la pensée ou du ministère de Paul, de la situation originelle des communautés pauliniennes, des diverses tendances qui se seraient partagé la chrétienté dans l'âge apostolique. Qu'en sait-il? Et où sont les documents qui le renseignent à ce sujet? C'est tout au plus s'il a le droit d'affirmer qu'il y a eu un prophète du nom de Jésus, un de ses disciples nommé Pierre et un autre nommé Paul. Or, en fait, il déclare constamment que telle idée énoncée dans une épître paulinienne est trop avancée pour avoir été exposée par Paul lui-même, que telle situation d'une communauté paulinienne dont il est fait mention dans une autre épître n'est pas admissible du temps même de l'apôtre, mais qu'elle implique une évolution déjà prolongée de la vie ecclésiastique, ou bien encore que telle lettre est certainement inauthentique, parce que nous ne pouvons pas nous représenter dans quelles conditions l'apôtre l'aurait écrite.

Au fond, M. van Manen et son école prolongent et exagèrent la critique de l'École de Tubingue, après lui avoir enlevé la base solide sur laquelle elle reposait, de telle sorte qu'entre leurs mains elle est en l'air et ne repose plus sur rien. Baur avait un fondement historique solide dans les quatres grandes épîtres pauliniennes (*I* et *II Corinthiens*, *Galates*, *Romains*), dont l'authenticité ne faisait pas doute pour lui. En se fondant sur les données historiques, philologiques et théologiques qu'elles lui fournissaient et qui projetaient une vive lumière sur plusieurs autres écrits du Nouveau Testament, tels que les *Actes*, l'Évangile de Luc, les épîtres deutéro-pauliniennes, il reconstituait la situation respective des divers partis dans la chrétienté primitive, obtenait un critère littéraire pour juger l'authenticité des épîtres pauliniennes contestées et dégageait du fouillis des doctrines répandues dans cette première chrétienté l'organisme puissant de la théologie de Paul. [Que Baur ait trop abondé dans son propre sens, qu'il ait été trop dominé dans ses reconstructions historiques par les principes abstraits de l'évolution hégélienne, qu'il se soit glissé plus d'une erreur dans ses juge-

ments, ce n'est pas douteux. Mais il n'en reste pas moins que le *Paulus* de Baur est la clef de l'histoire des origines du Christianisme, parce qu'il nous introduit en plein dans la réalité vivante des divers courants qui agitaient les premières communautés.

M. van Manen, au contraire, n'a plus aucun critère, ni historique, ni philologique, ni théologique. Il ne peut rien savoir de l'état des premières communautés, puisqu'il ne les connait que par des écrits tendancieux de la troisième ou de la quatrième génération qui visent la situation ecclésiastique de l'an 120 à l'an 150 et qui n'ont aucune valeur historique pour un âge antérieur. Il ne connait pas le style de Paul et il ne peut par conséquent pas se servir d'arguments littéraires pour juger de l'authenticité de ses Lettres. Il ne peut rien savoir de la théologie de Paul lui-même, mais seulement des doctrines de certains libéraux qui se réclament de Paul durant le second quart du second siècle.

M. van Manen nous dit que le temps d'écrire une histoire littéraire du Christianisme primitif n'est pas encore venu. Je le crois bien. Il ne viendra jamais dans les conditions où se place le savant critique de Leyde. D'après lui, entre l'an 120 et 150 apparaissent tout à coup les évangiles, les Actes, les Épitres de Paul, l'Apocalypse, les premières Apologies, sans compter les systèmes gnostiques de Basilide et de Valentin, l'Épître de Barnabas, le Pasteur d'Hermas etc. Tout cela est sur le même plan. Il n'y a plus aucune évolution historique.

L'histoire littéraire proprement dite n'y est pas mieux traitée. Pas un mot sur la différence de style et de dialectique entre les Pastorales et les autres épitres pauliniennes. L'Épitre aux Hébreux a bien la forme d'une lettre de Paul, etc. Par contre il suffit à l'auteur que l'un de ces écrits que nous appelons Épitre ne soit pas une lettre au sens étroit de « pièce de correspondance », mais un traité où sont discutées des questions de doctrine ou des règles de conduite, pour qu'il ne puisse pas être considéré comme une œuvre de l'apôtre, parce qu'on ne s'explique pas comment il aurait été amené à l'écrire.

Une pareille méthode est, à mon avis, purement arbitraire. Je suis bien éloigné de méconnaître l'érudition étendue de M. van Manen, mais j'estime que ses procédés exclusivement analytiques l'induisent en erreur et l'amènent à juger les documents en eux-mêmes, en dehors de tout lien avec les autres écrits du même milieu historique. Il traite les œuvres du Christianisme primitif comme ces exégètes qui expliquent les textes en dehors de leur contexte. Je reste fidèle à la manière des grands maîtres de cette école de Leyde à laquelle nous devons tant de

reconnaissance, les Scholten, les Kuenen, les Tiele. La critique biblique n'a rien à gagner en abandonnant leur méthode vraiment historique.

JEAN RÉVILLE.

AD. MERX. — **Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte, II. Erläuterungen, 1 : Das Evangelium Matthaeus.** — Berlin, Reimer, 1902; 1 vol. gr. in-8 de XXIII et 438 pages. — Prix : 12 marks.

Nous avons déjà signalé la traduction allemande des quatre évangiles faite par M. Adalbert Merx, professeur à l'Université de Heidelberg, d'après le texte syriaque, dit sinaïtique, découvert il y a quelques années au couvent de Sainte-Catherine par MM^mes Lewis et Gibson (cfr. *Revue*, t. XXXIX, p. 160 et t. XXVII, p. 250). Ce n'était que la première partie, et la moins pénible, de l'œuvre considérable entreprise par l'éminent orientaliste. La seconde partie, dont nous avons ici le premier volume sous les yeux, doit donner une étude comparative de ce texte sinaïtique avec les autres textes les plus anciens des évangiles, et tend à faire ressortir que ce texte syriaque est bien réellement le témoin le plus ancien que nous possédions.

Dès le début nous avons attaché une grande importance à la découverte du *Syriacus Sinaiticus*. L'usage que nous en avons fait depuis lors nous a confirmé dans cette appréciation. Le nouveau volume de M. Merx fournit d'abondantes preuves à l'appui de cette conviction. Nous ne croyons pas qu'il y ait beaucoup d'exagération, lorsqu'il déclare que l'utilisation désormais possible des témoins orientaux pour l'établissement du texte des évangiles ouvre une nouvelle période dans l'histoire de la critique du texte.

Les manuscrits grecs des évangiles, même les plus anciens, sont tous postérieurs à la révision systématique du texte qui se poursuivit pendant la fin du IIIe et pendant le IVe siècle. Déjà on a pu démontrer, d'après des textes latins reproduisant des versions antérieures à celle de saint Jérôme et par la comparaison avec les citations évangéliques d'anciens écrivains latins, spécialement de saint Cyprien, que, dans beaucoup de passages, ces témoins latins impliquent un original grec différent de celui que fournissent les meilleurs parmi les anciens ma-

nuscrits grecs. Les découvertes de nouveaux manuscrits orientaux et les progrès de la critique des témoins syriaques permettent aujourd'hui d'ajouter un nouvel instrument de contrôle à ceux dont on disposait jusqu'à présent.

On dispose aujourd'hui de cinq témoins successifs du texte syriaque. Pendant longtemps on avait considéré comme la version syriaque originelle celle qui est universellement connue sous le nom de *Peshitto*. Cependant, comme on savait, d'autre part, que jusqu'au v[e] siècle les églises de langue syriaque se servirent d'un Évangile unique, constitué par la combinaison des quatre évangiles canoniques, le *Diatessaron* de Tatien, on pouvait se demander comment la Peshitto, après avoir disparu de la circulation pendant trois siècles, avait pu reprendre vie au iv[e] et au v[e]. Les recherches de M. Crawford-Burkitt sur les citations des évangiles dans les œuvres de saint Ephrem — dont notre collaborateur M. J.-B. Chabot a rendu compte récemment (t. XLVI, p. 121) — ont éclairci la question, en prouvant que le plus souvent le texte attesté par les plus anciens manuscrits de saint Ephrem (mort en 373) n'est pas celui de la Peshitto. Celle-ci semble donc être beaucoup moins ancienne qu'on ne le croyait. Il paraît probable qu'elle n'est pas antérieure au v[e] siècle, soit à l'époque où l'usage des évangiles séparés se substitua à celui du *Diatessaron* parmi les chrétiens de langue syriaque. Le texte du Syriacus Sinaïticus et celui de la version publiée par Cureton sont certainement plus anciens. Quant à la version Philoxénienne, elle date de 508 et a subi une révision en 618. Enfin le texte syriaque dit de Jérusalem, tel qu'il se trouve dans le Lectionnaire, serait, d'après MM. Burkitt et Merx, contemporain de Justinien et d'Héraclius. On conçoit dès lors quelle est la valeur du texte sinaïtique.

M. Merx constate que la Peshitto, au point de vue de la langue, repose entièrement sur le Sinaïticus, et que, presque partout où elle se sépare de celui-ci, c'est pour se rapprocher du texte grec généralement admis à l'époque de sa rédaction, c'est-à-dire aux environs de l'an 400. La comparaison du Sinaïticus et de la Peshitto permet donc de constater les corrections qui ont été apportées au texte grec entre la date où fut faite la version sinaïtique et le commencement du v[e] siècle.

D'autre part la comparaison du Syriacus Sinaïticus avec les manuscrits des plus anciennes versions latines (surtout avec K, de Turin) révèle tantôt l'identité, tantôt l'étroite parenté du texte grec d'après lequel ont été faites ces versions latines et du texte grec d'après lequel a été faite la vieille version syriaque. Et comme nous avons dans les écrits de

saint Cyprien un moyen de dater approximativement ces plus anciennes versions latines, puisque celles qu'il a utilisées doivent être au moins ses contemporaines, c'est-à-dire du second quart du IIIe siècle, — comme le texte grec dont elles dépendent doit leur être antérieur, c'est-à-dire dater d'avant l'an 230, il en résulte que ce même texte grec qui est l'original du Syriacus Sinaïticus, remonte certainement au début du IIIe siècle au plus tard. La comparaison avec les citations de saint Irénée permet même d'aller encore plus loin et de voir dans cet original grec un témoin du texte tel qu'on le lisait à la fin du IIe siècle, vers l'an 180, c'est-à-dire à l'époque même où s'est formé le recueil des quatre évangiles.

Cette démonstration nous paraît très bien menée. Ajoutons que M. Merx ne s'est pas borné à éplucher les divers textes syriaques. Il a aussi consulté les autres versions orientales, notamment la version arménienne, faite sur le syriaque, puis révisée sur le grec vers le milieu du Ve siècle et dont une édition critique, avec comparaison des citations faites par les anciens écrivains arméniens, serait bien nécessaire; — la version memphitique, dont l'édition critique publiée par G. Horner permet de reconnaître en maint passage le texte originel à travers les corrections faites d'après des textes grecs révisés ultérieurs; — enfin la version d'Ulphilas qui reproduit un texte grec, probablement de Constantinople, approximativement du milieu du IVe siècle.

M. Merx nous semble avoir raison quand il dit que la restitution du texte des évangiles a tout à gagner maintenant à ne pas se perdre dans le dédale des innombrables variantes insignifiantes de manuscrits grecs qui sont tous, sans exception, les témoins d'un texte corrigé et remanié, mais qu'aujourd'hui c'est seulement par la comparaison des meilleurs témoins grecs avec les versions latines et orientales que l'on peut arriver à reconnaître le texte antérieur à la révision systématique dont le grec fut victime. Et nous croyons qu'il a encore raison d'assigner au Syriacus Sinaïticus une place de premier ordre dans la liste des anciens témoins.

Ce travail a été fait par M. Merx avec beaucoup de soin et, pour certains passages, d'une façon extrêmement minutieuse, en ce qui concerne l'évangile de Matthieu. Dans un second volume il traitera de même les évangiles de Marc, de Luc et de Jean, mais avec moins de détails. Il lui suffit d'avoir pleinement appliqué sa méthode au premier évangile. Il laisse à d'autres le soin de compléter son œuvre en ce qui concerne les trois suivants. En vérité, on ne saurait lui en faire un reproche. Car ce

qu'il a donné ici pour le texte de Matthieu représente un travail gigantesque et suffit à lui assurer la reconnaissance de tous ceux qui cultivent la science biblique.

JEAN RÉVILLE.

ALBERT DUFOURCQ. — **Étude sur les Gesta Martyrum Romains** (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 83). — Paris, Fontemoing, 1900; 1 vol. gr. in-8 de VIII et 441 pages avec six gravures en phototypie hors texte.

Le beau volume de M. Albert Dufourcq est à la fois un point d'arrivée et un point de départ. Il marque le terme de ses études préparatoires sur l'hagiographie chrétienne et il peut être considéré comme une introduction à l'édition critique des textes et au commentaire des *Gesta Martyrum* romains que l'auteur nous promet et dont son livre fait bien vivement sentir la nécessité.

M. Albert Dufourcq a les qualités requises pour accomplir l'œuvre de longue haleine à laquelle il s'est consacré. Il aime les martyrs; il sent vivement la grandeur et la poésie de leur héroïsme, à travers les puérilités et les absurdités de leurs légendes, ce qui lui permettra de supporter, par amour pour son sujet, les fastidieuses longueurs qu'une étude et un commentaire critiques de leurs *Gesta* entraîne. Et néanmoins il garde l'indépendance de son jugement à l'égard de la tradition ecclésiastique et ne croit manquer ni à la mémoire des saints ni au respect envers l'Église, en disant franchement que leurs légendes sont dépourvues de toute espèce de valeur historique, qu'elles n'ont de valeur que comme témoignages des dispositions d'esprit régnant à l'époque et dans le milieu où elles furent rédigées.

J'estime que cette position est excellente et que la thèse de M. Dufourcq est beaucoup mieux fondée que celle de M. Le Blant ou de M. de Rossi, par exemple, qui croient pouvoir dégager de ces documents tardifs un fond historique sur lequel les auteurs des *Gesta* ou la tradition populaire dont ils seraient les narrateurs, aurait brodé les nombreuses fleurs de la légende. A la fin du IVe siècle, dit M. D., on n'avait à Rome, dans les milieux cultivés, qu'une très imparfaite connaissance de l'histoire des martyrs qui y avaient souffert (p. 17). Au milieu du IXe siècle, on

avait, dans toute la chrétienté, une connaissance très étendue et très précise de l'histoire des martyrs romains (p. 30). D'où vient ce contraste? Du fait que l'habitude de lire des passions de martyrs prit un nouvel essor avec l'introduction de la vie monastique. Le Martyrologe est contemporain de l'efflorescence du monachisme (p. 30).

On peut alléguer, il est vrai, que l'habitude de commémorer les anniversaires des martyrs, ce que l'on appelait d'un beau nom leur « jour de naissance », c'est-à-dire leur naissance à la vie auprès de Dieu, existait certainement avant le IVe siècle et que nous avons conservé certaines *Passiones* qui sont incontestablement beaucoup plus anciennes. Mais cela ne prouve pas que les Gestes romains composés aux Ve et VIe siècles ne soient que des amplifications de *Passiones* antérieures. Et cela ne change rien au fait que ni les écrivains ni les prédicateurs du IVe siècle, ni même le pape Damase, si soucieux d'honorer la mémoire des martyrs romains, ne savent rien de positif sur leurs gestes. Il est évident que s'ils avaient eu à leur disposition des rédactions de leurs gestes, ils auraient usé des renseignements qu'ils auraient pu y trouver, non seulement pour instruire, mais surtout pour édifier les fidèles. Les très rares faits isolés qui sont mentionnés par le pape Damase, sont donnés à plusieurs reprises sous toutes réserves, avec la rubrique « fertur » ou « audita refert ».

Que les auteurs des *Gesta romains* aient eu connaissance de certaines *Passiones* ou de certains *Actes* plus anciens, c'est vraisemblable, puisque nous savons pertinemment qu'il en existait dans d'autres églises. C'est là qu'ils ont pu trouver le type de certains clichés qui reviennent constamment dans leurs œuvres, quitte à les modifier suivant les besoins de leur récit ou la terminologie de leur temps. Mais l'erreur de MM. Le Blant et de Rossi me paraît être de supposer qu'ils eussent un souci quelconque de fidélité historique. Ils acceptent la légende sans la moindre hésitation; l'idée ne leur vient même pas de rechercher si elle est fondée ou non. Ils n'ont aucun des scrupules de l'historien moderne. Bien plus, leur but n'est pas d'instruire, mais d'édifier, de produire chez leurs lecteurs l'admiration pour les saints et le désir d'imiter les vertus de ces chrétiens par excellence, voire même de charmer l'imagination de leurs contemporains. Les *Gesta Martyrum*, au commencement du moyen âge et jusqu'à l'apparition de la littérature chevaleresque, sont le roman de l'époque. Et la légende, comme le dit fort bien M. Dufourcq, est le fruit de l'imagination populaire.

Après avoir posé le problème, M. Dufourcq passe en revue les textes

par ordre chronologique des martyres célèbres. Il montre la parenté littéraire de ces textes, la parenté psychologique des légendes, leur composition uniforme, leur psychologie élémentaire, leur caractère tendancieux. Enfin il cherche à démontrer qu'il y aurait eu à Rome, à l'époque de Grégoire le Grand, un *Liber Martyrum* contenant vingt-sept Gestes des martyrs de Rome ou des environs de Rome et que ce recueil, quelque peu altéré, aurait été conservé dans le Codex Palatinus Vindobonensis latinus 357, écrit au xe siècle.

L'identité du texte conservé dans le manuscrit et du recueil visé par Grégoire le Grand dans une lettre à Eulogius d'Alexandrie, me paraît sujette à caution. Mais ce qu'il importe de noter, c'est qu'en 598 le pape Grégoire Ier, répondant au patriarche d'Alexandrie qui lui avait demandé les Gestes recueillis par Eusèbe, lui avoue qu'il n'avait pas connaissance jusqu'alors de cette collection d'Eusèbe et qu'en dehors d'elle il n'y a rien d'autre sur ce sujet dans les archives ni dans les bibliothèques de la ville de Rome « qu'un seul volume qui contient peu de choses ». Voilà où l'on en était à Rome à la fin du vie siècle.

Dans une seconde partie, beaucoup plus longue que la première, M. Dufourcq étudie rapidement les rapports des Gestes romains avec le férial hiéronymien et avec l'œuvre d'Eusèbe. Ils sont indépendants du célèbre calendrier et, dans leur ensemble, aussi du Martyrologe latin que l'on attribuait à Eusèbe. Ici encore on ne peut relever d'influence exercée par des documents de caractère historique. Les auteurs des Gestes ont puisé aux seules traditions locales, soit des églises, soit des catacombes. Trois chapitres sont consacrés à l'analyse de ces traditions. Il y aurait ici bien des réserves à faire et beaucoup de points d'interrogation à mettre en marge. Malgré leur importance, ils n'épuisent pas le sujet. Aussi bien il exigerait un grand nombre de monographies. Puis, en pareille matière, la sagesse consiste souvent à savoir ignorer.

La troisième partie est consacrée à l'histoire générale des traditions romaines. La terminologie prouve que les Gestes ont été composés après la division de l'empire à la mort de Théodose, donc après 395. L'existence du *Liber Martyrum* connu de Grégoire Ier, les changements des *tituli* définitivement acquis à la fin du vie siècle, la connaissance qu'a Grégoire de Tours de quelques-uns de ces Gestes, portent l'auteur à statuer qu'ils sont antérieurs à 595. Des analogies verbales lui suggèrent l'hypothèse qu'ils sont contemporains du *Liber Pontificalis*. Le *Decretum de recipiendis* en fait l'éloge, tout en justifiant la coutume romaine de ne pas les lire publiquement aux offices, parce qu'on n'en connaît pas

les auteurs, parce qu'ils renferment des choses inopportunes, enfin parce que plusieurs d'entre eux passent pour avoir été rédigés par des hérétiques. Tout cela concourt à en reporter la rédaction à l'époque ostrogothique. Cette conclusion générale est confirmée et précisée par quelques enquêtes particulières sur la date de certains Gestes romains. Bien entendu, le mouvement n'est pas étroitement circonscrit à cette période. C'est alors qu'il atteint son plus large développement, mais il se continue sous la domination byzantine.

Ici M. Dufourcq intercale un chapitre sur le Néo-Manichéisme et les déformations qu'il inflige aux traditions contemporaines des rédactions, chapitre où se reflètent les conclusions de sa thèse latine de doctorat ès-lettres, présentée conjointement avec sa thèse française sur les *Gestes* et qui a pour titre : *De Manichoeismo apud Latinos quinto sextoque saeculo atque de latinis apocryphis libris* (Paris, Fontemoing). Ces études sur la continuation du mouvement manichéen dans l'Église à un moment où l'on a pris l'habitude de le considérer comme fini en Occident, offrent un grand intérêt, en ce qu'elles montrent comment les tendances manichéennes s'infiltrent dans la chrétienté occidentale par des voies détournées, pour y reprendre plus tard une nouvelle vie sous l'influence de causes morales.

Un autre chapitre a pour objet de relever les traces du prestige de Byzance. Les Gestes Romains ne s'occupent ni de l'Afrique, ni de la Gaule, ni de l'Espagne dont les églises sont cependant en rapports étroits avec Rome. Au contraire, l'Orient y tient une grande place.

La conclusion, nous l'avons vu, c'est que les Gestes romains, tous apocryphes, n'ont qu'une très faible valeur (on pourrait dire hardiment : aucune) comme sources de l'histoire des persécutions, mais qu'ils sont très intéressants pour l'historien de la période contemporaine de leur rédaction. Œuvres du moyen clergé de l'époque, ils exaltent et conservent les légendes, en provoquent de nouvelles et suscitent un nouveau calendrier romain. Étant beaucoup lus par le clergé et par les moines, ils exercent une influence considérable sur les idées populaires et sur le culte. Ils développent beaucoup le culte des intercesseurs, par lequel surtout M. Dufourcq pense, non sans bonnes raisons, ce me semble, que le Christianisme a conquis les foules en leur permettant de passer des religions polythéistes locales à la religion chrétienne catholique. Seulement il serait peut-être plus exact de dire qu'ils contribuèrent beaucoup à la paganisation du christianisme en substituant une sorte de polythéisme chrétien au polythéisme païen et en submergeant pour long-

temps l'élément spécifiquement chrétien de la religion fondée par le Christ. Ce n'est pas tant le passage des cultes locaux au culte catholique qui me paraît caractériser cette phase de l'évolution religieuse des populations de l'Europe occidentale, car les cultes des saints conservèrent généralement un caractère local. C'est plutôt la substitution du *saint* au dieu ou au génie dépourvu de caractère moral, qui me paraît constituer, au milieu même de cette dégénérescence du Christianisme, le progrès religieux réalisé par l'Église.

Il est un point encore où je voudrais attirer l'attention de M. Dufourcq. Les raisons qu'il fait valoir pour assigner la rédaction de la plupart des *Gesta* au VIe siècle sont, ce me semble, décisives et ce qu'il rapporte de l'état d'esprit des moines et du moyen clergé s'accorde parfaitement avec la nature de ces légendes pieuses. Mais ne faudrait-il pas ajouter que dans les hautes sphères de l'Église il subsistait une certaine défiance à l'égard des *Gesta*? Dans un chapitre finement écrit, il montre combien la piété ascétique et crédule de Grégoire le Grand correspond bien à la conception de la religion qui inspire les *Gesta* et il présente Grégoire en quelque sorte comme un patron des légendes qui y sont racontées. Il semble cependant que ce pape n'était pas si familiarisé avec la littérature dont il s'agit, puisqu'il en parle si dédaigneusement dans sa lettre à Eulogius d'Alexandrie et qu'il ne la cite jamais dans ses écrits. Il ne faut pas oublier que les *Passiones* ne furent admises à la lecture publique dans l'église de Rome que par le pape Hadrien à la fin du VIIIe siècle, c'est-à-dire deux siècles après Grégoire Ier. Encore n'est-il pas bien sûr que les *Gesta* aient bénéficié tout de suite de ce privilège.

N'y a-t-il pas dans ces faits un indice que la partie supérieure et plus cultivée du clergé hésita longtemps à consacrer l'autorité des *Gesta* et de leur conception puérile de la sainteté, que pendant longtemps l'élite considéra cette littérature avec un certain dédain, comme bonne pour le peuple, mais somme toute inférieure et dénuée de caractère sacré. Il me semble qu'il y a là une nuance à faire ressortir dans l'évolution de l'Église à l'égard de cette littérature hagiographique et dans l'histoire même du culte des saints.

L'analyse, trop tardive, du livre de M. Dufourcq n'en épuise pas la richesse. Elle suffira, je l'espère, à montrer l'étendue et le grand intérêt de son travail. Il est à souhaiter qu'il continue ses études.

JEAN RÉVILLE.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

A. Loisy. — **Les mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse.** — Paris, Picard, 1901 ; 1 vol. gr. in-8 de xiv et 212 pages.

M. l'abbé Loisy a commencé les cours libres qu'il fait depuis deux ans, avec un très grand succès, dans la Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes Études, par une série de conférences sur l'Assyriologie et la Bible. Le volume que nous signalons ici a rendu accessible à un public plus étendu le contenu de ces leçons. Il justifie pleinement la décision par laquelle le Conseil de cette Section a demandé pour M. l'abbé Loisy l'autorisation d'ouvrir un enseignement libre à la Sorbonne. La plus grande indépendance critique règne d'un bout à l'autre de l'ouvrage et, n'étaient les précautions oratoires par lesquelles l'auteur s'est efforcé de bien distinguer la critique littéraire et historique des textes bibliques de tout rapport avec une critique de l'enseignement dogmatique que l'Église en a tiré, on ne se douterait pas à le lire qu'il y ait pour lui une orthodoxie quelconque.

La comparaison des mythes chaldéens avec les premières pages de la Bible a tout de suite révélé une parenté intime entre les deux traditions. Voilà le point de départ de cette étude et il est présenté comme élevé au dessus de toute discussion. Seulement le rapport entre ces deux traditions est moins simple qu'on ne l'avait cru d'abord, lorsqu'on se représentait les légendes bibliques comme dérivées tout entières et immédiatement de la littérature religieuse des Chaldéens. Non seulement les rédacteurs bibliques ont modifié les vieilles légendes mythologiques, pour les adapter au monothéisme et en tirer des enseignements moraux qui leur assurent à tout jamais une très haute valeur religieuse, mais de plus il y a eu, sur le même fond mythologique, des formations indépendantes de part et d'autre.

Nous ne possédons plus aujourd'hui ni la série complète des traditions babyloniennes, ni celle des récits israélites. Nous n'en avons que des fragments, et encore des fragments de récits remaniés ici par les rhapsodes, là par de pieux écrivains juifs. La forme primitive des légendes ne se peut reconstituer que par hypothèse et d'une façon approximative. « Il n'est pas douteux, écrit M. Loisy (p. x), que la tradition israélite a son histoire propre. Les récits bibliques ne sont pas de simples décalques, exécutés, à un moment donné, sur des traditions ou des textes babyloniens ; et quoique les légendes chaldéennes aient fourni en grande partie la matière des légendes bibliques, un long travail d'assimilation

et de transformation, beaucoup de temps, probablement aussi des intermédiaires, c'est-à-dire les traditions phénicienne et araméenne, se placent un peu partout entre les mythes chaldéens et la Bible. Ainsi le cadre de la comparaison s'élargit, et le rapport des traditions comparées se diversifie à l'infini. Telles légendes, celles des fils de Dieu, de la tour de Babel, ont pu avoir cours en Israël dès les temps les plus reculés; telle autre, par exemple celle du déluge, a pu ne s'y introduire qu'à une époque relativement récente; la même légende, anciennement connue, a pu s'enrichir de nouveaux traits par un contact ultérieur avec sa source, et le récit d'Éden paraît être dans ce cas ».

Les questions sont ainsi fort bien posées, sur leur vrai terrain et avec un sens également net de la critique biblique, de l'évolution religieuse qui se produisit chez les Juifs et des origines populaires, animistes, des mythes exploités par les conteurs ou les poètes chaldéens. En neuf chapitres, l'auteur poursuit l'étude comparée dont il a ainsi bien établi les conditions, en s'occupant successivement du chaos primordial, du combat entre le créateur et le chaos, de l'organisation du monde, de la création de l'homme, du poème de Gilgamès, d'Éabani, de Sitnapistim et du déluge, de la plante de vie. La marche est simple, l'exposition d'une clarté parfaite, la langue aisée. De ci de là on a l'impression que l'interprétation du texte chaldéen est un peu forcée pour en rendre le sens plus acceptable. Mais ce sont là des détails tout à fait secondaires et qui ne diminuent en rien la solidité du raisonnement. Il y a un vrai plaisir à lire, sur de pareilles questions, des livres d'une lecture aussi facile. Quiconque s'est essayé à traiter des sujets par eux-mêmes peu accessibles, sait au prix de quel labeur l'écrivain arrive à un pareil résultat. Il faut en remercier M. Loisy.

Jean Réville.

James Hastings. — **A Dictionary of the Bible.** — T. IV. *Pleroma-Zuzim.* Edimbourg. Clark, 1902; 1 vol. in-4 de xi et 994 pages.

Nous avons déjà plusieurs fois parlé ici même de cette œuvre magistrale. Nous en avons fait ressortir les grandes qualités, tout en faisant des réserves sur la timidité critique de plusieurs collaborateurs, surtout en ce qui concerne le Nouveau Testament et les questions qui présentent un caractère dogmatique. La familiarisation plus grande avec les articles de cette nature nous oblige à accentuer encore ces réserves. Le Dictionnaire de la Bible, publié sous la direction de M. Hastings, avec le concours de M. John Selbie, de MM. Davidson, professeur d'hébreu à New College (Edimbourg), Driver, l'éminent hébraïsant de Christ Church College, à Oxford, et de M. Swete, le professeur de théologie bien connu de Cambridge, a été commencé en 1898. Le quatrième et dernier volume a paru il y a quelques mois. Il faut féliciter le directeur et l'éditeur de cette rapidité qui assure l'unité d'inspiration de l'ensemble. Il ne reste plus à

distribuer qu'un fascicule complémentaire qui contiendra les indices et un certain nombre d'articles complémentaires importants.

Dans le IVe volume, comme dans les précédents, l'Ancien Testament est traité d'une façon supérieure au Nouveau Testament. Dès l'entrée, il y a un article du professeur Budde, de Marburg, sur la Poésie hébraïque, un autre de son collègue berlinois, Wolf Baudissin, sur Prêtres et lévites. L'article sur le Prophétisme est déplorablement dominé par des préoccupations plutôt théologiques sur la manière dont il faut entendre l'accomplissement des prophéties. Celui sur les Psaumes est d'un esprit timoré. Partout où la théologie paraît en ces matières, elle gâte tout. Le long article de Frank C. Porter sur l'Apocalypse (Revelation) échappe à peu près complètement à ces influences et me paraît, dans son ensemble, bien répondre aux exigences du sujet. M. Driver s'est chargé lui-même de l'article sur le Sabbat. Notons encore le Sanhedrin et la Synagogue, par W. Bacher : les Septante, le Siracide, les Versions syriaques, par Nestle ; Sheba, par Margoliouth ; Simon le Mage, par Headlam ; Sinaï, par Rendel Harris ; Smyrne, par Ramsay ; Salomon, par Flint ; Son of God, par Sanday et Son of Man, par Driver ; Tabernacle, par Kennedy ; les articles de Ramsay sur différentes villes où furent fondées les premières communautés chrétiennes dans l'Empire Romain ; Vulgate, par White, etc., etc. Satan a trouvé un apologète en la personne de M. Owen Whitehouse.

J. R.

T. K. Cheyne et Sutherland Black. — **Encyclopaedia Biblica. A dictionary of the Bible**, t. III (L-P). — Londres, Adam et Charles Black. 1 vol. gr. in-8, de xv pages et 1299 colonnes et six cartes. Prix : 20 sh.

L'*Encyclopaedia Biblica* publiée sous la direction de MM. Cheyne et Sutherland Black n'est pas non plus une nouveauté pour nos lecteurs. Nous en avons déjà signalé les deux premiers volumes (*Revue*, t. XLIV, p. 444 à 449). Le troisième vient de paraître. Le quatrième et dernier est sous presse. Ici encore il faut louer la diligence des éditeurs, d'autant qu'elle n'a fait aucun tort à la bonne disposition de l'ensemble et à la minutieuse précision des détails.

M. Cheyne y a écrit lui-même un grand nombre d'articles très importants, tels que : les Lamentations, Moïse, le Paradis, le livre des Psaumes, etc. M. Benzinger traite de la Pâque, de la Pentecôte, du Mariage dans la Bible ; M. Bertholet, des Lévites et des prêtres ; M. Orello Cone des Épîtres de Pierre ; M. Duhm, de la Littérature poétique ; M. Jülicher, des Paraboles ; M. Kautzsch, du Messie ; M. van Manen de l'Ancienne littérature chrétienne ; M. Moore, du Lévitique et des Nombres. M. Schmiedel, dans un très important article, intitulé « Ministry », décrit la *formation* des institutions et des fonctions ecclésiastiques, d'une façon qui me paraît remarquable, alors même que je ne suis

pas d'accord avec lui sur beaucoup de points. D'une façon générale, il me paraît retarder par trop la date de la formation des organes constitutifs des premières communautés chrétiennes et admettre entre l'organisation de la synagogue et celle des collèges religieux gréco-romains une opposition plus grande que ne le comporte la réalité. Les synagogues dans l'Empire romain étaient des collèges religieux juifs.

La tendance à retarder l'apparition des faits chrétiens se manifeste encore bien plus dans le tableau que dresse M. van Manen de l'ancienne littérature chrétienne. Nous avons dans son article un véritable résumé de la *Handleiding*, c'est-à-dire de l'esquisse de la première histoire littéraire chrétienne, qu'il a publiée en hollandais et sur laquelle je me suis expliqué quelques pages plus haut. Je considère sa conception de l'évolution littéraire dans le christianisme primitif comme erronée. Je regrette que la rédaction d'un article aussi important ait été confiée à un critique qui professe des thèses aussi extrêmes. Je ne me plaindrai pas que sur ce terrain l'*Encyclopaedia Biblica* soit trop radicale, quelque piquante qu'une pareille appréciation puisse paraître, lorsqu'il s'agit d'un travail anglais sur la Bible. Qui eût jamais soupçonné il y vingt ans qu'une pareille critique pût jamais être adressée à un recueil patronné par des théologiens d'Oxford! La critique, en effet, n'est jamais trop radicale. Quand elle ne l'est pas, ce n'est plus la critique. Mais dans le cas présent, elle me paraît inexacte et sa méthode me semble défectueuse, comme je l'ai dit. En tous cas, dans un Dictionnaire où l'on doit donner l'état actuel de la science, il eût été préférable de ne pas présenter comme résultats acquis, ce qui n'est jusqu'à présent que le tissu d'hypothèses d'une très petite minorité de critiques. Ceci soit dit sans aucune diminution du mérite de l'œuvre accomplie par M. van Manen. Il défend ce qu'il juge être la vérité; il est dans son rôle et il s'en acquitte avec un incontestable talent.

Encore si la direction avait fait ici ce qu'elle a fait pour d'autres articles importants et ce qui me paraît très heureux, c.-à-d. de confier le même article à deux rédacteurs différents, qui se partagent la tâche et qui font entendre, dans la même pleine et entière liberté de la critique, deux cloches distinctes. C'est ce qui a été fait, non seulement pour les articles rédigés par le regretté Robertson Smith, qui fut, comme nous l'avons dit précédemment, l'initiateur de cette Encyclopédie; écrits depuis plusieurs années, ils avaient évidemment besoin d'êtres complétés. Mais la même méthode a été suivie pour les articles : Magie (MM. Zimmern et Davies), Messie (MM. Robertson Smith, Kautzsch et Cheyne), Moab (Wellhausen et Cheyne), pour le très remarquable article d'ensemble sur les Noms dans la Bible, auquel ont collaboré MM. Nöldeke, Gray, Kautzsch et Cheyne et pour plusieurs autres, tels que Palestine, Prophétisme, Purim.

Malgré ces critiques, l'*Encyclopaedia Biblica* est désormais un instrument de travail indispensable pour quiconque veut étudier scientifiquement la Bible.

J'espère qu'elle figurera bientôt dans toutes nos bibliothèques universitaires. Partout où les ressources le permettent, on ferait bien de se procurer à la fois le *Dictionary of the Bible* de Hastings et l'*Encyclopaedia Biblica* de Cheyne. On aurait ainsi la critique modérée et la critique avancée, mais dans une même note de loyauté scientifique.

JEAN RÉVILLE.

KIRSOPP LAKE. — **Codex 1 of the gospels and its allies** (Text and Studies, edited by J. Armitage Robinson, vol. VII, n° 3). — Cambridge, University Press ; 1 vol. de LXXVI et 201 p. — Prix : 5 sh. 6 d.

Le Codex evangelium 1, conservé à la Bibliothèque de l'Université de Bâle, est un des minuscules les plus autorisés. Il date vraisemblablement du XII, siècle. Il est le meilleur type de la famille à laquelle appartiennent aussi les cc. 118 (Oxford), 131 (Vatican), 209 (Venise). M. Kirsopp Lake a étudié ce groupe de manuscrits et nous donne dans ce fascicule des « Texts and Studies » le résultat de ses recherches. Ils ont tous quatre un ancêtre commun, désigné par la lettre W, mais leur généalogie n'est pas également simple. Leurs archétypes immédiats furent des minuscules. Les cc. 118 et 209 dérivent tous deux, avec plus ou moins de fidélité, d'un type nommé X, qui lui-même provient de deux sources distinctes, dont l'une (Y) est probablement un ancêtre du c. 1, tandis que l'autre se rattachait au texte Antiochien.

Parmi ces manuscrits le c. 1 représente incontestablement le texte le meilleur et le plus ancien. M. Kirsopp Lake a donc jugé qu'il ne convenait pas de procéder de la même manière que l'a fait le professeur Farrar dans son édition des cc. 13-69-124-346-543-788-826 et 828, qui forment eux aussi une famille, c'est-à-dire de reconstituer l'archétype dont ses manuscrits représentent les variantes. Il lui a paru plus simple et plus exact d'imprimer le texte intégral du c. 1 et d'ajouter, dans un « apparatus criticus » les variantes des autres manuscrits du du groupe, ainsi que celles du texte reçu.

L'ancêtre commun, pour ce qui concerne l'évangile de Marc, représente certainement un texte antérieur au type Antiochien, mais qui a subi des altérations d'après celui-ci. Ce texte offre d'étroites ressemblances avec celui dont proviennent les manuscrits du groupe Farrar. Il y a quelques raisons de supposer que ce texte provenait de Jérusalem ou du Sinaï. Pour les autres évangiles, il est plus malaisé de déterminer la provenance du texte primitif dont dérivent les manuscrits étudiés par M. Kirsopp Lake. On est tenté d'y reconnaître une certaine parenté avec ℵ *B* et un élément occidental, comme dans le texte dont semble s'être servi Clément d'Alexandrie. Mais on est réduit sur ce point à de vagues soupçons.

A un point de vue moins technique, il est intéressant de noter que le texte de l'évangile de Marc présente généralement beaucoup plus de variantes que celui

des trois autres. Cet évangile fut, en effet, moins lu et moins commenté que ceux de Matthieu et de Luc. M. Kirsopp Lake rappelle aussi qu'avant la constitution du recueil canonique des quatre évangiles, alors qu'ils circulaient encore à l'état indépendant, celui de Marc semble avoir été beaucoup moins utilisé que les autres, de telle sorte que son texte, pendant la première période de son existence, aurait échappé plus que ceux de Matthieu et de Luc, à la contamination réciproque.

L'édition qui nous est offerte ici est faite avec beaucoup de soin et avec une relative sobriété d'hypothèses qui est fort louable en pareille matière.

J. R.

RUD. KNOPF. — **Ausgewählte Martyrerakten**. — Tubingen. Mohr; 1901; 1 vol. in-8 de IX et 120 pages. — Prix : 2 m. 50.

Ce petit volume fait partie de la « Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften », publiés sous la direction du professeur G. Krüger, par l'éditeur Paul Siebeck (maison Mohr). Tous ceux dont l'enseignement porte sur la littérature chrétienne connaissent cette collection de textes à bon marché qui rend de grands services dans les exercices pratiques. La première série se compose de dix fascicules, parmi lesquels nous signalons le *De catechizandis rudibus* de saint Augustin, le *Quis dives salvetur* de Clément d'Alexandrie, le *De viris illustribus* de saint Jérôme, dont il n'est pas facile d'avoir un grand nombre d'exemplaires à sa disposition pour des travaux de conférence, parce que les bibliothèques ne les ont que dans les éditions d'ensemble des Œuvres de l'auteur qui les a écrits et qu'on ne peut pas aisément en faire acheter des exemplaires aux étudiants.

Mais les fascicules les plus utiles sont assurément ceux où sont réunis des textes de provenance diverse relatifs à un même sujet et qu'il est commode de trouver réunis, tels que le 12ᵉ fascicule de la première série, contenant *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den apostolischen Kanones*, édités par M. F. Lauchert, et le petit recueil que nous annonçons ici et qui forme le nº 2 de la seconde série. M. Knopf a réuni les textes originaux d'un certain nombre de *passiones* et d'Actes de martyrs qui offrent suffisamment de garanties d'antiquité pour être considérés comme des témoignages de l'époque même des persécutions. C'est ainsi que nous y trouvons : les récits des martyres de Polycarpe, des Martyrs de Lyon de 177, les Actes de Carpus, de Papylus et d'Agathonice, ceux de Justin, des Martyrs Scillitains, la Passio des SS. Perpétue et Félicité etc., jusqu'au Testament des quarante Martyrs.

En tête et à la fin de chaque document sont indiqués l'édition scientifique avec commentaire où l'on peut trouver les renseignements utiles sur la transmission et l'interprétation du texte et quelques études importantes à leur sujet.

Au commencement du livre il y a une bibliographie des meilleurs travaux sur l'histoire des persécutions, où nous constatons avec satisfaction que les ouvrages de langue française ne sont pas oubliés. Deux index, l'un des passages bibliques cités, l'autre des noms propres grecs, terminent le livre. Tout cela est bien conçu, vraiment pratique et destiné à rendre de grands services. Ce n'est pas le moment de discuter ici jusqu'à quel point l'auteur n'a pas admis comme témoignages historiques quelques documents qui ne méritent pas cet honneur.

J. B.

Dom H. Leclercq. — **Les Martyrs. I. Les temps Néroniens et le deuxième siècle.** — Paris, Oudin, 1902; 1 vol. in-12 de CXI et 229 pages. — Prix : 3 fr. 50.

Le livre du R. P. Leclercq n'est pas destiné aux étudiants, mais au grand public. C'est le premier volume d'un recueil de pièces considérées comme authentiques et d'autres mises à part comme interpolées ou de rédaction postérieure, sur les martyrs depuis les origines du christianisme jusqu'au XXe siècle. Les textes sont donnés en traduction française, rendue aussi aisée que possible de manière à ne pas effrayer le lecteur. Le but de l'auteur n'est pas seulement d'instruire, mais de rapprocher le fidèle de l'autel et de rétablir le contact sur tous les points entre le fidèle et le prêtre (p. VI).

Cependant il faut reconnaître une louable intention d'introduire un peu d'histoire scientifique dans ce livre destiné à édifier. On commence décidément à comprendre que l'ancienne manière de conter, sous prétexte d'édification, les légendes les plus avérées, a fait son temps. Il faut s'en féliciter. Dans une longue Préface de plus de cent pages l'auteur donne les renseignements nécessaires à l'intelligence des textes, sur l'origine des Actes, sur les divers éléments de la persécution, des poursuites, du jugement et du supplice. Les travaux de MM. Le Blant, de Rossi, Allard sont utilisés. Il fait mention aussi des ouvrages de Renan et d'Aubé, mais le lecteur est averti que ces livres sont à l'index (p. X).

Le recueil commence par « La Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ » « donné d'après la première concordance qui ait été faite, celle du philosophe « Tatien, disciple de saint Justin. » Ensuite vient le Martyre d'Étienne, diacre, d'après les *Actes des Apôtres*, celui de saint Jacques le Majeur, d'après Eusèbe etc. Là où il n'y a pas d'Actes proprement dits, on voit que l'auteur donne des récits anciens relatifs au martyre. Ainsi pour Ignace d'Antioche, il ne donne qu'un fragment des actes tardifs en appendice; dans le texte, il met l'Épître d'Ignace aux Romains. Pour les apôtres Pierre et Paul, il ne donne que les quelques citations de Clément Romain, du IV[e] évangile, de Denys de Corinthe, de Tertullien, d'Origène et de Gajus qui peuvent être invoquées à l'appui du martyre des deux apôtres. Quant aux actes de sainte Félicité, de sainte Cécile,

etc., ils sont donnés en appendice, parmi les textes de rédaction postérieure. On ne peut qu'applaudir à ces sages réserves.

J. R.

J. F. Bethune-Baker. — **The meaning of Homoousios in the Constantinopolitan creed** (Texts and Studies, VII, 1). — 1 vol. de vii et 83 pages. — Prix : 3 sh.

Faut-il admettre avec la tradition que la consubstantialité des trois personnes de la Trinité, après avoir été proclamée à Nicée et avoir été contestée pendant une cinquantaine d'années par les semi-ariens et les ariens, fut finalement victorieuse au second concile œcuménique, à Constantinople, en 381 ? Ou faut-il reconnaître avec une partie des historiens modernes, notamment avec M. Harnack, que la formule dite de Constantinople atteste la substitution, par ce concile, d'une sorte de néo-orthodoxie, laquelle, sous le couvert de la Homoousia nicéenne, affirmait en réalité une sorte de homoiousia qui n'était pas la doctrine d'Athanase, mais son remplacement par une doctrine cappadocienne où le semi-arianisme trouvait son compte ? Telle est la question que M. Bethune-Baker a soumise à un nouvel examen et qu'il résoud en se prononçant pour l'opinion traditionnelle.

Il commence par montrer que le terme même qui donna lieu à cette formidable controverse, le mot *homoousia*, a une origine occidentale. Il fut suggéré par le latin *substantia* qui fut propagé par Tertullien. Ce terme correspondait, d'ailleurs, plus exactement au grec ὑπόστασις qu'à οὐσία. Le latin n'avait qu'un seul mot où le grec en avait deux. Athanase donnait d'ailleurs un même sens aux deux mots grecs. Il s'agit dès lors de prouver que lorsque plus tard la distinction fut faite entre les deux notions correspondant à ces deux termes, le mot οὐσία et ses composés continuèrent à signifier la « substance » et ne furent pas employés pour désigner la « nature », le « mode d'existence », ce qui aurait eu pour conséquence qu'au lieu d'affirmer l'unité de Dieu en trois formes d'existence, on aurait affirmé trois formes d'existence d'une même nature divine (φύσις).

La doctrine qui fut adoptée par le Concile de Constantinople, fut celle des grands docteurs cappadociens, de Basile, de Grégoire de Nazianze, de Grégoire de Nysse. Il faut donc rechercher dans leurs écrits la valeur qu'ils accordent aux termes contestés. Or ici toute l'ingéniosité de M. Bethune-Baker ne parvient pas à supprimer les faits, savoir que Basile est partisant de l'expression ὅμοιος κατ' οὐσίαν, que Grégoire de Nysse parle de φύσις et de τὸ κοινὸν τῆς φύσεως et que Grégoire de Nazianze emploie constamment φύσις. « Where οὐσία *might* be used », ajoute M. Bethune-Baker. Mais c'est justement là ce qui est la question.

En réalité les docteurs cappadociens substituèrent à l'idée abstraite et stérile de « substance » l'idée autrement féconde de « nature » divine, nous dirions volontiers « vie divine ». Et tout en affirmant l'unité trinitaire, ils réintroduisirent dans la Trinité nicéenne un certain subordinatianisme semi-arien, par la distinction des relations respectives de la nature divine dans les trois personnes de la Trinité. Ce n'est donc pas sans bonne raison que dans la formule dite Constantinopolitaine, qui a supplanté la formule Nicéenne dans l'Église, les mots ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός ont disparu et que la consubstantialité du Saint-Esprit est effacée.

J. R.

T. R. Glover. — **Life and letters in the fourth century.** — Cambridge. University Press. 1901 ; 1 vol. in-8 de XVI et 398 p., avec Index.

M. Glover, maître de conférences à S. John's College (Cambridge), après avoir enseigné pendant cinq ans à Queen's University, au Canada, a constaté que les écrivains latins et grecs du IVe siècle sont négligés au profit des auteurs des âges classiques, plus que de raison. Il a voulu réagir contre cette tradition qui remonte à la Renaissance. Le volume qu'il nous présente ici est un essai tendant à faire apprécier la valeur personnelle et littéraire de quelques-uns des hommes les plus remarquables de ce IVe siècle, qui mérite, en effet, que l'on s'intéresse à lui, parce qu'il a été, au point de vue littéraire non moins que dans l'histoire de la pensée et de la religion, un des plus féconds en produits durables. Pour atteindre ce but, M. Glover nous présente une série de Portraits littéraires, tracés de préférence à l'aide des renseignements que les personnages décrits nous ont laissés sur eux-mêmes et avec des extraits de leurs écrits. Après avoir passé par une Introduction où il caractérise à grands traits le IVe siècle, nous voyons défiler successivement Ammien Marcellin, Julien, Quintus de Smyrne, Ausone, quelques-unes des femmes qui se sont illustrées par leurs pèlerinages en terre sainte, Symmaque, Macrobe, le saint Augustin des *Confessions*, Claudien, Prudence, Sulpice Sévère, Synesius et les représentants du roman grec ou chrétien.

M. Glover, on le voit, a choisi les personnages qui représentent autant de types de ce curieux âge de transition. Il les a dépeints d'une main aisée. Son livre est d'une lecture fort agréable et rendra certainement des services dans le monde des lettrés modernes. C'est de la bonne vulgarisation. Nous le recommandons spécialement aux conférenciers des cours populaires.

Il a laissé de côté intentionnellement les grands théologiens de cet âge, les Athanase, les Grégoire de Nazianze, les Chrysostome et les Ambroise. Ceux-là, pense-t-il, n'ont pas été oubliés. Ils sont largement étudiés ailleurs. Je le regrette un peu. Ils ont occupé une trop grande place dans le monde littéraire

de leur temps, pour qu'un tableau du IVe siècle où ils ne figurent pas au premier plan, ne soit pas incomplet au point d'en être quelque peu inexact. Il est vrai que si M. Glover avait voulu présenter tous ceux qui ont le droit d'y figurer, son livre aurait pris des dimensions doubles de celles qu'il a.

J. R.

Carl Mirbt. — **Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholicismus**, 2e édition. — Tubingen, Mohr, 1901; 1 vol. in-8 de XXII et 482 pages. — Prix : 7 m. 50.

Voici encore un livre dont nous ne saurions trop recommander l'acquisition aux bibliothèques universitaires, aux séminaires théologiques et historiques, à tous ceux qui veulent avoir sous la main un recueil commode de documents relatifs à la papauté et à l'histoire de l'Église romaine. Sous 508 numéros, on y trouve des textes complets ou fragmentaires, depuis le passage de Suétone où est mentionné le décret d'expulsion des Juifs de Rome à cause des troubles causés par Chrestus, jusqu'à l'encyclique du 8 septembre 1899, relative à l'étude de l'histoire ecclésiastique, depuis le vieux formulaire baptismal romain jusqu'aux déclarations par lesquelles M. Philippot et M. Bourrier ont motivé de nos jours en France leur sortie de l'Église romaine. Le tout est disposé par ordre chronologique ; plusieurs index permettent de retrouver aisément ce que l'on cherche. En tête de chaque document sont mentionnés le titre de l'ouvrage ou du recueil où l'on peut trouver la meilleure édition du texte qui suit et ceux des principaux travaux historiques modernes qui s'y rapportent. Tout ici est pratique. L'impression elle-même est d'une lecture facile.

Quand on a fait souvent l'expérience du temps perdu à chercher le texte d'une encyclique ou d'un canon conciliaire dans les vastes recueils où les documents importants sont noyés au milieu d'une énorme quantité de textes inutiles, on éprouve une vive reconnaissance pour celui qui vous épargne ces longues recherche dans un grand nombre de cas et qui vous livre, réunis en un seul volume, les matériaux historiques épars en un grand nombre d'ouvrages encombrants que l'on ne peut consulter que dans les bibliothèques publiques. Nous ne sommes donc pas étonné que la première édition de ce livre ait été assez vite épuisée. L'auteur en a profité pour le réviser et le compléter.

Jean Réville.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'histoire religieuse à Paris. — Suivant l'habitude, nous reproduisons ici le programme des conférences qui seront faites cette année à la *Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes Études*, à la Sorbonne :

I. *Religions des peuples non civilisés.* — M. M. Mauss : Essai d'une théorie des formes élémentaires de la prière et de leur évolution, en Australie et en Mélanésie, les mardis, à 10 heures. — Explication et analyse critique de documents ethnographiques concernant la magie en Mélanésie, les vendredis, à 5 heures.

II. 1° *Religions de l'Extrême-Orient et de l'Amérique indienne.* — M. Léon de Rosny : Des caractères de l'idée religieuse chez les Chinois avant et après l'apparition de Confucius. — L'interprétation des ouvrages taoïstes de Tchouang-tse et de Lieh-tse, les jeudis, à 3 heures un quart. — Explication de textes chinois, japonais et coréens. Interprétation des écritures hiératiques du Yucatan, les samedis, à 3 heures et demie.

2° *Religions de l'ancien Mexique.* — M. G. Raynaud : Les divinités solaires de l'ancien Pérou : noms, fêtes, temples, statues, nature, attributs; leurs analogies avec les divinités solaires de la Moyenne Amérique précolombienne. — Les procédés graphiques des anciens Péruviens, les vendredis, à trois heures trois quarts.

III. *Religions de l'Inde.* — M. A. Foucher : L'Hindouisme dans l'Inde et hors de l'Inde, les mardis, à 2 heures et demie. — Explication de textes d'inscriptions votives, les mercredis, à 4 heures.

IV. *Religions de l'Egypte.* — M. Amélineau : L'évolution de l'idée d'âme dans les doctrines égyptiennes, les mercredis, à 1 heure. — Explication des œuvres de Schenoudi, les mercredis, à 2 heures.

V. *Religions d'Israël et des Sémites occidentaux.* — M. Maurice Vernes : L'historiographie juive. — Ses modifications sous l'influence du dogme, les mercredis, à 3 heures un quart. — Explication de morceaux tirés des livres historiques de la Bible, les lundis, à 3 heures un quart.

VI. *Judaïsme talmudique et rabbinique.* — M. Israël Lévi : L'exégèse et la théologie anciennes dans les premiers commentaires du Pentateuque (Mechilta,

Sifra et Sifrê), les mardis, à 4 heures. — Le Targoum des Proverbes, les mardis, à 5 heures.

VII. *Islamisme et religions de l'Arabie.* — M. Hartwig Derenbourg : Étude chronologique du Coran, d'après Nallino, *Chrestomathia Qorani arabica*, les lundis, à 5 heures. — Explication de quelques inscriptions sabéennes et himyarites, les samedis, à 2 heures.

VIII. *Religions de la Grèce et de Rome.* — M. J. Toutain : Le culte de Zeus en Grèce avant le IVe siècle avant J.-C. (*suite*) : les îles et les colonies grecques, les mardis, à 2 heures. — La religion des populations de la Dacie et de la Mésie inférieure sous la domination romaine, les samedis, à 2 heures.

IX. *Religions primitives de l'Europe.* — M. H. Hubert : Survivances des religions germaniques en Gaule sous les Mérovingiens et les Carolingiens, les mercredis, à 9 heures un quart. — Étude des sépultures préhistoriques de l'Europe occidentale et centrale, les jeudis, à 10 heures.

X. *Littérature chrétienne et Histoire de l'Église.*

1° Conférence de M. Jean Réville : Étude critique des paroles attribuées à Jésus en dehors des évangiles canoniques, les mercredis, à 4 heures et demie. — Histoire de la théologie critique dans les temps modernes, les samedis, à 4 heures et demie.

2° Conférence de M. Eugène de Faye : Histoire de la christologie. Origène et son temps, les jeudis, à 9 heures. — Exposé de la théologie de l'apôtre Paul, les mardis, à 4 heures et demie.

3° *Christianisme byzantin.* Conférence de M. G. Millet : Étude sur les livres liturgiques de l'Église grecque, les mercredis, à 3 heures. — Questions d'iconographie chrétienne, les samedis, à 10 heures et demie.

XI. *Histoire des dogmes.*

1° Conférence de M. Albert Réville : L'idée et la doctrine de la tolérance religieuse dans l'Église chrétienne, les lundis et les jeudis, à 4 heures et demie.

2° Conférence de M. F. Picavet : Plotin, Ennéade VI, livre IX, Περὶ τἀγαθοῦ ἢ τοῦ ἑνός. Explication et commentaire. Doctrines de Plotin et sources auxquelles il a puisé. Influence exercée par ce livre sur les philosophes et les théologiens helléniques, chrétiens, arabes et juifs jusqu'au XVIIe siècle, en particulier sur saint Augustin, le Pseudo-Denys l'Aréopagite, saint Thomas et Spinoza, les jeudis, à 8 heures. — Bibliographie de la scolastique médiévale depuis les origines jusqu'au XVIIe siècle. Les ouvrages théologiques d'Abélard et leur influence sur la constitution de la théologie catholique, les vendredis, à 5 heures.

M. Alphandéry, élève diplômé, fera les vendredis, à 3 heures, une série de leçons sur le Millénarisme dans l'Église d'Occident au moyen âge, avant Joachim de Flore.

XII. *Histoire du droit canon.* — M. Esmein : Le droit de dispense (*jus dis*

pensandi), son histoire et ses principales applications, les lundis à 4 heures un quart. — Les Conciles mérovingiens, les vendredis, à 1 heure et demie.

COURS LIBRES.

1° Conférence de M. J. DERAMEY sur l'*Histoire des anciennes Églises d'Orient* : Histoire de l'Église de Jérusalem et des églises de la Palestine, à partir de la troisième croisade jusqu'à la fin des travaux de saint Louis dans la Terre-Sainte, les lundis et les jeudis, à 2 heures.

2° Conférence de M. C. FOSSEY, sur la *Religion assyro-babylonienne* : Tableau de la littérature religieuse des Suméro-Babyloniens, les lundis, à 5 heures un quart. — Explication de la légende de Gilgamès, les jeudis, à 5 heures.

3° Conférence de M. Isidore LÉVY sur les *Religions des Sémites septentrionaux* : Étude de quelques cultes syriens, les samedis, à 9 heures.

4° Conférence de M. A. LOISY sur des *Questions relatives à la littérature et à l'histoire bibliques* : Étude sur le ministère de Jésus d'après les synoptiques, les mercredis, à 2 heures.

5° Conférence de M. Lazare SAINÉAN sur le *Folklore de l'Europe orientale* : La classification et les thèmes des contes balkaniques, les mardis, à 3 heures un quart.

A la *Section des Sciences historiques et philologiques*, nous relevons les sujets de cours suivants qui touchent à l'histoire religieuse :

L'Étude sur les Conciles français du XIIe siècle, par M. Roy.

L'Allemagne depuis l'intérim d'Augsbourg (1548) jusqu'aux traités de Westphalie (1648), par M. Reuss.

La Nekuia Odysséenne, par M. Victor Bérard.

L'Explication de morceaux choisis du Râmâyana, par M. Sylvain Lévi.

L'Histoire du Bouddhisme d'après le *Li-tai san-pao-ki* et l'Encyclopédie *Fo-tsou-tsong-ki*, par M. Specht.

L'Explication de textes tirés de l'Avesta, par M. Meillet.

L'Explication et l'étude critique du livre de la Genèse, par M. Mayer Lambert.

Étude des Antiquités de Palestine, de Phénicie et de Syrie, par MM. Clermont-Ganneau et par M. Chabot.

Les chapelles d'Osiris à Dendérah, par M. Moret.

A la *Faculté de théologie protestante*, M. Ménégoz exposera l'Histoire de la Dogmatique, interprétera l'Épître de saint Jacques et commentera l'« Histoire de la théologie protestante au XIXe siècle » de Pfleiderer.

M. Ehrhardt exposera l'Histoire de la Morale chrétienne depuis le XVIe siècle jusqu'à la fin du XVIIIe siècle.

M. Adolphe Lods étudiera les Hagiographes, les Apocryphes et les Pseudépigraphes de l'Ancien Testament et expliquera des Textes choisis des Petits Prophètes.

M. Stapfer étudiera le problème du IVe Évangile.

M. Bonet-Maury exposera l'Histoire de l'Église chrétienne jusqu'à Charlemagne et les Origines du Christianisme en Gaule.

M. John Viénot enseignera l'Histoire de la Réforme aux XVIe et XVIIe siècles et étudiera les littérateurs protestants français du XVIIe siècle.

M. Jean Réville exposera l'Histoire de la Littérature chrétienne pendant les deux premiers siècles et traitera de l'Histoire des religions du monde antique.

M. R. Allier exposera l'Histoire du Néo-Platonisme et étudiera la psychologie du sentiment religieux.

***

Publications récentes

Dans un article récemment publié par la *Revue Philosophique* (septembre 1902, 217-241), M. Récéjac a donné, sous le titre de : *La confusion entre l'ordre social et l'ordre religieux*, une suite logique à son étude sur la *Philosophie de la grâce* précédemment publiée par la même Revue. En conclusion de cet article qui contient sur la doctrine sociale de Jésus et sur la cité mystique conçue par saint Augustin des pages d'une analyse psychologique hardie à coup sûr, mais incontestablement originale, M. Récéjac dénonce en ces termes la « confusion » ou plus exactement le conflit qui fait l'objet de son examen : « La Société s'était fondée, depuis le christianisme, sur l'idée de « Grâce » ou sur le droit divin qui en est l'expression sociale, tandis qu'elle veut se fonder présentement sur la « Liberté » non point au sens d'indifférence et d'arbitraire, mais au sens de souveraineté de la raison sur le sentiment » (p. 241).

Dans la même Revue (octobre 1902, 391-412), M. F. da Costa Guimaraens s'applique à démontrer que *le besoin de prier* est, comme le langage, une fonction de notre organisme, que les manifestations de son activité sont surtout fréquentes « dans les moments pathétiques, dans les états de dépression morale ou physique », qu'il est soumis à toutes les oscillations de la vie affective, à toutes les influences de lieu, d'époque, de race. Son argumentation — dont la solidité est parfois inférieure à l'éclat — est médiocrement riche en faits précis. Néanmoins l'histoire des religions y peut recueillir çà et là d'ingénieuses observations sur les formes locales de la prière, sur les différences qu'affecte son objet selon la race de celui qui prie, enfin sur la « culture » du besoin de prier et ses méthodes habituelles d'après quelques grands mystiques et éducateurs religieux.

∴

L'article de M. H.-L. Ramsay sur *Le commentaire de l'Apocalypse par Beatus de Liebana* paru dans le fasc. de septembre-octobre de la *Revue d'Histoire et de Littérature religieuse* (pp. 419-447) est d'un haut intérêt pour l'histoire encore si mal connue des idées apocalyptiques au moyen âge. Ce commentaire imprimé par Florez (Madrid 1770) en une édition aujourd'hui à peu près introuvable, a été composé par un moine espagnol du nom de Beatus qui, durant la dernière partie du VIIIe siècle, joua un rôle très actif dans la lutte contre l'adoptianisme d'Elipaud de Tolède et de Félix d'Urgel. Son œuvre est divisée en douze livres correspondant à douze sections ou *Storiae* du texte sacré, suivies chacune d'un commentaire détaillé. Beatus l'a fait précéder d'une assez longue introduction qui comprend une lettre dédicatoire à l'évêque d'Osma, Ethérius, un prologue de S. Jérôme qui précède ordinairement l'Apocalypse dans les mss. de la Vulgate, la lettre de S. Jérôme à Anatolius, introduction probable à la recension hiéronymienne du commentaire de Victorinus sur l'Apocalypse, enfin une explication, un sommaire plutôt, des points principaux abordés dans le texte de l'Apocalypse et dans les commentaires qui vont suivre. M. H.-L. Ramsay fait ressortir le manque à peu près absolu d'originalité de l'œuvre qu'il nous présente. Beatus lui-même indique dans sa lettre dédicatoire à Ethérius les noms des neuf auteurs qu'il a exploités; ce sont : Jérôme, Augustin, Ambroise, Fulgence, Grégoire, Tyconius, Irénée, Apringius et Isidore. Il reproduit généralement la lettre même des auteurs, leur empruntant jusqu'à de simples phrases de transition. La charpente de son ouvrage est elle-même dépourvue de toute originalité : Beatus a calqué le plan de son commentaire sur celui des commentaires plus anciens d'Apringius, de Tyconius et de Victorinus. Tels sont tout au moins les emprunts avoués par Beatus, mais M. Ramsay a reconnu encore dans son œuvre deux passages des *Tractatus Origenis* récemment découverts et édités par Mgr Batiffol, et tout porte à croire que les rares fragments du commentaire dont l'identification n'est point encore faite, ne doivent pas davantage être attribués au moine de Liebana. Aussi M. H. L. Ramsay laisse-t-il de côté l'individualité littéraire de Beatus pour examiner ce qui, dans son œuvre, peut nous fournir des renseignements sur les trois commentaires de Victorinus, d'Apringius et de Tyconius. « L'un deux, dit M. Ramsay (p. 430), porte le nom du plus ancien exégète de l'Église d'Occident ; un autre a été composé d'une façon tout-à-fait indépendante dans l'Église d'Espagne au VIe siècle, et ses qualités le firent préférer à tout autre par saint Isidore ; le troisième est dû à un écrivain d'un attrait unique qui n'appartenait point à l'Église catholique et à qui son commentaire a fourni l'occasion d'abord de mettre en œuvre des principes d'interprétation et d'herméneutique qui ont laissé une trace dans l'exégèse des Latins en Occident pendant plusieurs siècles, puis d'exposer ses opinions théologiques personnelles qui sont toujours intéressantes ». De la compi-

lation de Beatus, M. Ramsay parvient à extraire, grâce à une critique extrêmement serrée que nous ne pourrions que défigurer en la résumant ici, tout ce qui peut subsister de l'œuvre originale des commentateurs et, en particulier, de celle du donatiste Tyconius. MM. Bousset, Haussleiter et Hahn avaient déjà tenté la même restitution et l'on ne peut dire que M. Ramsay ait fait définitivement apparaître la personnalité et l'œuvre de Tyconius, mais il nous promet une édition critique du commentaire de Beatus (p. 426) pour remplacer celle de Florez que des fautes nombreuses rendent inutilisable, et ainsi pourra réellement se simplifier une question dont toute l'importance pour l'histoire de la pensée médiévale ne nous semble pas encore avoir été mesurée exactement, celle des interprétations de l'Apocalypse et de leur influence dans la période antérieure aux Croisades.

***

La librairie Armand Colin a publié dans la Bibliothèque du Congrès international de Philosophie le beau mémoire de notre collaborateur M. Picavet sur la *Valeur de la Scolastique* (Paris, 1902, tirage à part de 19 p., in-8). Cette étude est suffisamment recommandée par le nom de son auteur pour que nous n'ayons pas à insister sur ses qualités de haute originalité, d'érudition vaste et précise. M. Picavet, avant de chercher ce que vaut la scolastique, en rappelle brièvement le développement, les périodes successives ; il en dégage les traits constitutifs et essentiels, ses emprunts aux philosophies grecque et latine, note les spéculations où elle s'exerça le plus fréquemment. Il arrive ainsi à conclure que la scolastique « est, chez les chrétiens d'Orient et d'Occident, chez les Arabes et les Juifs, qu'ils soient d'ailleurs hérétiques ou orthodoxes, une conception systématique du monde et de la vie où entrent, en proportions diverses, la religion et la théologie, la philosophie grecque et latine puisée à toutes ses sources, mais plus encore le néoplatonisme que le péripatétisme ; enfin les données scientifiques de l'antiquité que l'on reprend peu à peu et auxquelles on fait à certains moments, des additions parfois considérables » (pp. 245-6). M. Picavet passe ensuite à l'examen des différentes opinions émises sur la valeur dogmatique de la scolastique. Il précise les termes de cette question et montre combien différentes sont les réponses qu'on y peut faire, selon qu'elles viennent d'un catholique néo-thomiste, — d'un rationaliste qui se rattache encore « aux conceptions et aux méthodes antiques ou modernes de philosopher », — d'un philosophe « qui part du monde phénoménal, des sciences physiques et naturelles, psychologiques et historiques pour construire une métaphysique explicative des choses et fournissant une règle de vie, » — enfin d'un historien des doctrines et des idées. Pour ce dernier, il ne saurait guère y avoir, selon M. Picavet, d'époque plus intéressante à étudier que celle où se manifestent l'influence et le développement continu de la scolastique : « Elle

est unique peut-être dans l'histoire de l'humanité, car pendant les seize siècles qui la constituent, nous assistons à l'évolution de trois religions qui se constituent des dogmes et une théologie, qui entrent en relations et en conflit, qui unissent si étroitement la philosophie, la théologie et la science, qu'il est presque impossible de délimiter le domaine de chacune d'elles... Cette période théologique nous présente une humanité différente, par bien des côtés, de celle qu'on trouve dans les sociétés purement religieuses, ou dans les sociétés que dominent les conceptions purement philosophiques ou scientifiques. La scolastique médiévale est une de ses créations les plus originales et les plus propres à la faire comprendre, à la reconstituer dans sa vivante unité et dans son infinie complexité » (p. 256-257).

***

La question de l'authenticité du Saint-Suaire de Turin a soulevé des polémiques qu'ont aisément surexcitées des préoccupations étrangères à la recherche désintéressée des réalités historiques. Pourtant tout n'est pas à rejeter dans la trop abondante littérature née de la communication fameuse faite par M. Yves Delage à l'Académie des Sciences. Il en restera — ne fût-ce qu'à titre de document sur l'origine de la controverse — l'ouvrage dans lequel M. P. Vignon a consigné le résultat d'expériences si rapidement connues du grand public (*Le Linceul du Christ*, étude scientifique. Paris, Masson et Cie, 1902). Il en restera aussi les trois articles de la *Revue Scientifique* (17-24 mai 1902) où notre collaborateur M. Maurice Vernes et M. P. Vignon discutent, en s'efforçant de se maintenir sur un terrain strictement scientifique, leurs raisons de croire ou de nier l'authenticité de la relique de Turin. Voici en quels termes M. Vernes conclut, en dernière page de l'article qui ouvre le débat (nº du 17 mai) : « Nous avons fait voir : 1º que les effigies du Christ sont, documents historiques en main, l'œuvre d'un peintre du XIVe siècle ; 2º que l'hypothèse de la note (de M. Vignon), loin de s'adapter au texte des Evangiles, est avec ces textes dans le désaccord le plus formel ; 3º qu'un corps enveloppé dans un linceul, dans n'importe quelles conditions qu'on suppose ce corps et ce linceul, ne peut être la cause naturelle des empreintes du suaire-linceul de Turin ; 4º qu'il n'est pas établi que les dites empreintes soient *négatives*, l'aspect *positif* des photographies de 1898 s'expliquant, soit par cette simple condition que le suaire a été photographié *par transparence*, soit par quelque raison dont une vérification expérimentale du suaire fera sans doute connaître la vraie nature. » M. Vignon répond (même numéro) en niant, en retour, l'authenticité du texte qui prouverait le faux commis au XIVe siècle. Pour les contradictions historiques que lui a opposées M. Vernes, il déclare en être peu embarrassé, ne les ayant pas aperçues dans les textes : « A d'autres, dit-il, de faire de l'exégèse ». Son argumentation a plus de poids lorsqu'il donne les raisons qui, selon lui, expliqueraient les déformations de l'image et la production

sur le linceul d'un véritable négatif photographique. Il est regrettable que quelques affirmations par trop avancées et une ardeur verbale souvent excessive ôtent à certaines parties de son raisonnement le caractère tout objectif qui serait ici indispensable. — Dans le n° du 24 mai, M. Vernes reprend brièvement les principaux termes de la discussion — non sans avoir, au préalable, porté une condamnation formelle contre la plupart des reliques et en première ligne celles du christianisme primitif. Il note ensuite différents arguments nouveaux contre la thèse de l'authenticité, arguments tirés d'imperfections manifestes dans l'image du Christ, telle qu'elle est donnée par la photographie du linceul, et surtout d'une différence très sensible entre les dimensions des deux empreintes.

De part et d'autres la solution de la controverse a été ajournée jusqu'à l'époque où détenteurs et gardiens de la précieuse pièce permettront de la soumettre à un examen réellement scientifique.

M. E. N. Santini de Riols vient d'apporter sa contribution à cette controverse en une plaquette intitulée : *Le Saint-Suaire de Turin et le portrait photographique de N.-S. Jésus-Christ* (Paris, Ch. Mendel, in-12, 74 pp.). Le sous-titre est quelque peu ambitieux : *Exposé de la question et explication scientifique des réactions et opérations qui ont donné lieu à l'apparition du portrait sur la plaque sensible*. Il y a à coup sûr de nombreuses réserves à faire sur le caractère « scientifique » de ce petit livre qui est œuvre de foi plus que de critique ; mais on en peut louer la documentation photographique qui est abondante et soignée.

*
* *

Sous ce titre : *Les Préfaces jointes aux livres de la Bible dans les manuscrits de la Vulgate* (Extraits des mémoires présentés à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Paris, Imprimerie Nationale, 1902, 78 p. in-4°) la librairie Klincksieck vient d'éditer le dernier mémoire dû à la plume du maître éminent qu'était le regretté Samuel Berger et la haute valeur de ces dernières pages de critique biblique permet de mesurer l'étendue de la perte qu'a faite la science. C'est un complément aux belles études qu'il poursuivit durant toute son existence sur la Bible médiévale : les *additamenta* qui s'y sont introduits successivement — préfaces dues aux Pères, à des commentateurs hérétiques ou à des docteurs scolastiques, apocryphes ou interpolations de toute époque sont relevés, critiqués, catalogués avec une science d'une rigoureuse sagacité.

— M. S. Karppe, dont on connaît les importants travaux sur la philosophie rabbinique et en particulier sur le Zohar, vient de publier, sous le titre d'*Essais de critique et d'histoire de philosophie* (Bibliothèque de philosophie contemporaine. Alcan, in-8, 224 p.) une série d'études dont plusieurs intéressent l'histoire religieuse : I. Philon et la Patristique. II. Quelques mots touchant le

groupement des idées autour du christianisme naissant. III. La morale de Maïmonide et la morale de Spinoza. IV. La morale du « juste milieu » dans Maïmonide. V. L'idée de nécessité chez Averroës et Spinoza. VII. De la part qui revient à Richard Simon et à Spinoza dans l'histoire de la critique biblique.

— Bornons-nous aujourd'hui à signaler l'étude sur *Bayle et la tolérance* récemment présentée par M. L. Dubois comme thèse de baccalauréat à la Faculté de Théologie protestante de Paris (Paris, Chevallier-Marescq, 1902, in-8°, III-154 p.). Il sera ultérieurement rendu compte dans la Revue de cet ouvrage conçu dans un esprit de sérieuse critique et digne de toute attention.

*
* *

Dans le *Journal Asiatique* (n° de mars-avril 1902), M. A. Guérinot a publié, avec une traduction française, des notes, et un glossaire, un traité Jaïna sur les êtres vivants : Le *Jîvavicâra de Çântisûri* (tirage à part à l'Imprimerie Nationale, 1902, in-8° de 58 p.). Ce texte prâcrit, qui est accompagné dans cette savante édition d'un abondant appareil critique, renferme de nombreux documents sur l'anthropomorphisme jaïnique. On y trouve indiqués avec une curieuse précision les organes sensoriels des dieux et des habitants de l'enfer, les dimensions de leur corps et les limites de leur existence; enfin le nombre des « naissances » et des « morts » successives comprises dans le temps de transmigration que doit traverser tout être vivant avant d'arriver à l'état de perfection. Nous publierons dans une prochaine livraison un article de M. Guérinot à ce sujet.

Le dernier fascicule du *Journal Asiatique* (juillet-août, 1902) contient la suite des études de M. Blochet sur l'*Ésotérisme musulman* (p. 49, 111). L'auteur y expose la théorie islamique de la Sainteté et des différents degrés qui conduisent à la Polarité. Dans le même n°, M. Fernand Farjenel, en un article sur la *Métaphysique chinoise* (p. 113-131), résume le système philosophique que l'on retrouve dans toutes les gloses accompagnant et expliquant les classiques chinois et qui a pour auteur *Tcheou-Lien-k'i* né dans le Hou-Nan en 1017 de notre ère.

— Le *Livre du grand Vesandâr* dont M. Adhémard Leclère, résident de France au Cambodge, publie une traduction d'après la leçon cambodgienne (Paris, E. Leroux, 1902, in-4°, 96 p., fig.), est connu au Népal, à Ceylan et en Chine; c'est, des récits de ce genre que possèdent les bouddhistes Khmers, celui que les religieux lisent le plus souvent aux fidèles, celui aussi dont l'intérêt dramatique passionne le plus vivement l'auditoire. Cette légende met en scène un personnage qui fut *bodhisattva* et dont la charité surhumaine est restée proverbiale en pays bouddhique; par contre, le personnage antipathique et ridicule est ici un brahmane dont la cruauté et les mensonges doivent faire ressortir encore les vertus de Vesandâr.

— M. *Arnold van Gennep* vient de publier le résultat d'une patiente enquête

de folklore sur les « *Wasm* » *ou marques de propriété des Arabes* (Paris, 1902, in-4°, 14 p. et pl.). Sur ces coutumes qui sont si près d'être des rites, M. van Gennep a recueilli d'abondantes observations dont il encore augmenté l'intérêt par une documentation graphique des plus précises.

L'Histoire religieuse à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du* 13 *août* 1902. M. *Clermont-Ganneau* communique, de la part des PP. Prosper et Barnabé d'Alsace, de la Custodie franciscaine de Jérusalem, les photographies et les copies de deux inscriptions grecques chrétiennes récemment découvertes sur le mont des Oliviers. La première est, d'après l'interprétation de M. Clermont-Ganneau, l'épitaphe collective du prêtre Eusèbe, du diacre Théodore et des moines Eugène, Elpidios, Euphratus et Agathonicos, qui, vraisemblablement, appartenaient à l'un des monastères du mont des Oliviers, à l'époque byzantine. — La seconde, rédigée en grec barbare, serait l'épitaphe d'un certain Josépios, se disant prêtre du sanctuaire de l'Apparition de l'Ange — sanctuaire qui, d'après M. Clermont-Ganneau, aurait marqué le lieu, célèbre dans les anciens récits de pèlerins, où un ange aurait annoncé à la Vierge sa mort prochaine.

M. *Salomon Reinach* attire l'attention de ses confrères sur la découverte d'une statue équestre de Poseidon dans l'île de Milo. Selon lui, il y a lieu de considérer cette statue, non comme une œuvre hellénique ou alexandrine, mais comme la copie tardive d'un original grec peut-être enlevé de l'île par les Romains.

M. *Bouché-Leclercq* lit une note sur les reclus du Serapeum de Memphis. Il insiste sur les interprétations données au mot κάτοχοι et se prononce pour le sens usuel de *reclus* contre celui de *possédés* que voudraient lui substituer des érudits désireux d'assimiler κάτοχοι à *fanatici*.

— *Séance du* 22 *août* : Dans le groupe d'antiquités phéniciennes récemment acquises par le Musée du Louvre se trouve une courte inscription phénicienne dont on avait proposé l'interprétation suivante : « A Baaliaton, fils d'*Abdmelkart*, homme de *Moloch Astarté* ». M. *Clermont-Ganneau* conteste l'exactitude de cette lecture qui, selon lui, doit être ainsi modifiée : « A Baaliaton, fils de *Abdhor*, prêtre de *Malak Astarté*. » Le nom *Abdhor* signifie *serviteur d'Horus*, ce qui semblerait indiquer, pour le défunt, des attaches égyptiennes. Mais la divinité qu'il servait est bien tyrienne ; accessoirement, M. Clermont-Ganneau en fait remarquer le caractère énigmatique. La forme binaire du nom rappelle l'entité mythologique Hermaphrodites.

— *Séance du* 29 *août*. M. *Héron de Villefosse* présente le récent rapport de MM. Auguste Audollent et Ruprich-Robert sur les dernières fouilles exécutées par eux au sommet du Puy-de-Dôme à l'aide d'une subvention fournie par l'Académie sur les ressources du legs Piot. Ces fouilles, entreprises autour du Temple de Mercure Dumias, ont révélé la présence, à l'ouest du grand sanctuaire, d'une série de murs d'une basse époque et de structure souvent analogue à celle

des constructions byzantines dans l'Afrique romaine. Ainsi se confirment les conclusions de MM. Audollent et Ruprich-Robert sur la survivance du grand temple des Arvernes après le milieu du troisième siècle, époque à laquelle on s'est accordé jusqu'ici à placer sa destruction définitive. Mais l'événement capital de ces recherches est la découverte d'un édifice absolument ignoré, situé sur le flanc oriental du Puy-de-Dôme et qui, à en juger par son appareil régulier, semble avoir été élevé à une époque assez rapprochée de la fondation du sanctuaire de Mercure. Sur l'un des fragments d'inscriptions mutilées recueillies à l'intérieur ou aux alentours immédiats du temple, on peut lire la dédicace [*deo Mercur*]IO.

Séance du 12 septembre. M. *Salomon Reinach* étudie, dans la formule du baptême des adultes, le sens des termes relatifs à la renonciation « à Satan et à ses pompes ». — C'est sur ce dernier mot que porte surtout sa discussion. Tertullien parle de la *pompe* du diable et conserve ainsi à ce mot son véritable caractère étymologique. Il doit en effet, selon M. S. Reinach, être entendu dans le sens du grec *pompê* et du latin *pompa* qui signifient *escorte, cortège* — et par là sont désignés les démons subalternes qui composent l'armée de Satan, alors que les anges déchus, — mentionnés dans les anciennes formules baptismales — sont ses lieutenants immédiats, forment son état-major. Le néophyte, par la formule du baptême, renonçait donc non seulement à Satan, aux anges déchus, mais aussi à tout leur entourage. Lorsque l'on eut cessé de mentionner les anges déchus dans la formule, le mot pompe qui cessa bientôt d'être compris, prit la forme du pluriel et sa signification ne tarda pas à se transformer. — Cette lecture est suivie de quelques observations présentées par MM. Boissier, Clermont-Ganneau et le R. P. Thédenat.

M. *Philippe Berger*, président, annonce qu'il vient d'être informé que le prochain Congrès des Orientalistes aura lieu en 1904 à Alger.

— *Séance du 26 septembre* (c. r. d'après la *Revue Critique d'Histoire et de Littérature*). Le R. P. *Lagrange* expose qu'on a récemment découvert, près de Beit-Djebrin (Palestine) entre Jérusalem et Gaza, deux hypogées très remarquables. De nombreuses inscriptions grecques permettent de conclure que cette nécropole appartenait d'abord à une colonie de Sidoniens établis à Marésa à l'époque macédonienne et qu'elle a servi ensuite aux Iduméens habitant le pays. Des peintures représentent les animaux les plus rares et les plus appréciés, et divers sujets relatifs au culte, un berbère, des coqs, des vases, des trépieds et des pyrées. Le culte était nettement païen. On voit à quel point l'hellénisme avait pénétré près de Jérusalem avant la conquête de Jean Hyrcan qui força les Iduméens à adopter la circoncision.

Le R. P. Lagrange donne ensuite, à la prière de M. Ph. Berger, quelques détails sur les inscriptions et les monuments découverts dans les fouilles du Temple d'Eshmoun, à Saïda. — MM. Reinach et Berger présentent quelques observations.

ANGLETERRE

MM. Maspero et Harry Rylands ont entrepris chez les éditeurs Williams et Norgate une édition des nombreux articles, mémoires et notices que feu Le Page Renouf avait disséminés dans un grand nombre de revues ou de journaux où ils sont à peu près perdus et en tous cas d'un accès très difficile. Les éditeurs annoncent la publication du premier volume de *The life-work of sir Peter Le Page Renouf*. Il contient la première série de ses *Egyptological and philological Essays*, de 1859 à 1872. Les ouvrages édités à part du célèbre égyptologue, tels que son édition du Livre des Morts ou ses Hibbert Lectures, ne seront naturellement pas réimprimés dans cette édition de ses œuvres éparses.

— La publication par M. W. E. Crum des *Ostraca* qu'il a recueillis en Égypte (*Coptic Ostraca from the Collections of the Egypt Exploration Fund*. — Special Extra-Publication of the Egypt Exploration Fund. Londres, Kegan-Paul, Quaritch, Asher 1902, in-4, xxII-99-125 p. et 2 pl.), présente pour l'histoire religieuse copte aussi bien que pour l'histoire économique de l'Égypte un indéniable intérêt. Les textes bibliques et liturgiques, les fragments d'homélies et de commentaires sur les livres saints, lettres d'évêques, d'abbés, de moines, les documents ecclésiastiques les plus divers nous aident à pénétrer plus avant qu'on ne l'a fait jusqu'ici dans l'intimité de la vie religieuse des chrétiens d'Égypte à l'époque byzantine et durant les premiers temps de l'époque arabe.

— Dans les *Transactions of the Cambridge Philological Society*, M. Eiríkr Magnusson publie une ancienne version danoise de la *Vie de sainte Christine* (fac-similé collotype, Londres, C. J. Clay, 1902, in-8, 36 pp., 4 pl.). Ce document, de fort belle écriture et d'une langue probablement antérieure au XIVe siècle, se trouvait sur une feuille qui avait servi de couverture intérieure à une Bible de Venise, datée de 1519 et faisant partie du fonds Ashburnham.

ALLEMAGNE

Les deuxième et troisième fascicules de la collection *Der alte Orient* (3e année, 1901), publiés par la librairie Hinrichs de Leipzig renferment une dissertation de M. Hugo Winckler sur la *Conception du ciel et du monde chez les Babyloniens*, conception que M. Winckler considère comme la base des mythologies de tous les peuples. La *Revue* reviendra prochainement sur cette conception de M. W., à propos de sa brochure intitulée : *Die babylonische Kultur in ihren Beziehungen zur unsrigen*.

— Au dernier programme du progymnase de Donaueschingen est jointe une étude assez développée de M. F. Wipprecht, *Zur Entwicklung der Rationalistischen Mythendeutung bei den Griechen* (I. Tübingen, Laupp, 1902, in-4°, 46 pp.), dans laquelle sont discutés historiquement les différents essais d'exégèse rationaliste de la mythologie proposés dans l'antiquité, de Phérécyde de Syros à Evhémère et à Paléphate.

— M. E. Bœcklen vient, dans un opuscule paru à Göttingue sous le titre : *Die Verwandschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie* (Vandenhœck, 1902, in-8, 150 p.), d'apporter une utile contribution à l'étude des rapports entre les idées eschatologiques judéo-chrétienne et mazdéenne. — L'auteur ne se dissimule ni la complexité de la question, ni l'incertitude des conclusions auxquelles on peut actuellement s'arrêter ; aussi s'est-il contenté de faire de son livre un exposé précis et sûr de l'état des recherches scientifiques sur ce sujet d'un si évident intérêt.

— L'ouvrage que publie M. Hubert Grimme dans les *Collectanea Friburgensia* (N. F., III, Fribourg, Weith, 1902, in-8°) répond bien à la promesse de son titre *Psalmenprobleme*, car c'est un très intéressant essai de solution apporté au problème relatif à la date des psaumes, solution que M. Grimme croit pouvoir être fournie, dans une certaine mesure, par l'étude du mètre hétérogène et de la strophique évidemment composite du texte biblique.

— Dans le second volume de l'ouvrage de M. C. R. Gregory : *Textkritik des Neuen Testamentes* (Leipzig, Hinrichs, 1902, in-8) sont utilisés, comme dans le tome premier, une partie des matériaux réunis par l'auteur pour ses *Prolegomena* à l'édition critique du Nouveau Testament de Tischendorf. Le présent volume traite des anciennes versions du canon, des écrivains ecclésiastiques et de l'histoire de la critique.

— La bibliographie de la critique biblique s'est enrichie depuis le début de l'année 1902, d'un certain nombre de monographies de mérite inégal, mais qui valent toutes par une commune préoccupation scientifique. M. A. Bertholet, en une étude parue à Tübingue, à la librairie Mohr (gr. in-8, VIII-112 p.) et M. C. Holzhey, dans un mémoire plus bref (Munich, Leutner, 1902, in-8° de 68 p.), ont tous deux apporté une part d'arguments nouveaux dans les controverses relatives aux livres d'Esdras et de Néhémie. M. Bertholet, toutefois, a seul essayé de fournir une solution au problème des rapports entre Esdras et Néhémie, et de fixer la date probable de ces rapports. — Un autre sujet a, de même, tenté la sagacité de deux érudits : c'est le livre de Job. M. Delitzsch (*Das Buch Hiob neu übersetz und Kurz erklärt*, Leipzig, Hinrichs, 1902, 179 pp.) a dirigé tout l'effort de son exégèse sur le livre hébreu primitif, en écartant de propos délibéré les versions postérieures et tout ce que pouvaient lui fournir d'éléments d'information les critiques et les traditions interprétatives. Du livre de M. E. Müller (*Der echte Hiob*, Hannover, Rehtmeyer, 1902, in-8, 40 p., voici ce que dit M. Loisy (*Revue critique d'histoire et de littérature*, n° 38, 22 sept., p. 228) :

L'on y établit, en cinq ou six pages, que Job a vécu plus de 1500 ans avant l'ère chrétienne (il ne connaît que la création, le déluge, la ruine de Sodome et aucune légende plus récente ? !) et il préludait à l'athéisme en soutenant que Dieu est injuste (*David Strauss der Urzeit*); son livre consistait dans *Job*, I, 1-4, 13-19, 11-7b-8, 11-12; III-XXXI, et finissait à l'endroit où on lit maintenant : « Fin des discours de Job ». Tout le reste a été ajouté postérieurement, à des époques différentes, et M. Müller ne s'y intéresse guère. Il donne la traduction de son Job primitif sans s'occuper nullement du parallélisme dans les discours, et sans la moindre note. La traduction, d'ailleurs, est toujours claire et assez fidèle, sauf quelques libertés (par exemple XIX, 20, Job se plaint d'avoir perdu toutes ses dents). Faute de preuves, la thèse générale échappe à la discussion. » La traduction et le commentaire que M. Duhm a donnés du livre d'Isaïe sont trop connus et estimés des exégètes pour que nous ne nous bornions pas à en signaler la seconde édition, parue avec des compléments et des corrections, à Göttingue, à la librairie Vandenhœck (1902, gr. in-8, XXII-446 p.).

— Pour remplacer l'édition de Barack (Nuremberg, 1858) qui, en l'état actuel des connaissances sur Hrotsvitha et ses œuvres, était devenue notoirement insuffisante, M. de Winterfeld vient de fournir à la science un texte rigoureusement critique des drames, poèmes épiques et hagiographiques de l'abbesse de Gandersheim (*Hrotsvithae opera* recensuit et emendavit Paulus de Winterfeld, Berolini apud Weidmannos, MCMII, XXIV-552 p. in-8, dans la collection des Scriptores rerum germanicarum in usum scholarum). M. de Winterfeld a, de plus, relevé les emprunts nombreux faits par la poétesse à des auteurs de l'antiquité latine ou de la littérature chrétienne — et ainsi se détache plus nettement à nos yeux, avec son pédantisme naïf et ses conceptions dramatiques puériles et touchantes, cette physionomie si singulière de moniale lettrée en cette époque qui fut bien le *saeculum plumbeum* dont parle Baronius.

HOLLANDE

La *Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne* nous envoie le programme des concours ouverts par elle pour les années suivantes. Nous y relevons le sujet suivant, d'un caractère historique : la Société demande avant le 15 décembre 1904 une « Description des principes religieux du protestantisme réformé en Hollande et de son influence sur l'histoire de la Réformation et de la communion des églises réformées jusqu'à notre temps ». Le prix est de 400 florins. Les mémoires, lisiblement écrits en latin, hollandais, français ou allemand et portant une devise reproduite sur une enveloppe cachetée renfermant le nom de l'auteur, doivent être envoyés au Dr Berlage, pasteur à Amsterdam.

ÉTATS-UNIS

La librairie D. C. Heath de Boston publie une série d'*Ethno-géographic Readers* dont le n° 2, *American Indians*, est dû à la plume autorisée de M. *Frederic Starr*. Bien que destiné aux enfants, ce petit livre de 240 pages, enrichi de nombreuses gravures et de deux cartes, mérite d'être lu du grand public et même des ethnographes, tant s'y trouve condensée avec justesse la substance des publications anciennes et récentes. D'ailleurs, tout, dans ce manuel, n'est pas emprunté aux sources écrites : quelques légendes, des appréciations de détail, des dessins et surtout la description de la vie quotidienne et de la psychologie des Indiens sont le fruit des recherches personnelles de l'auteur qui a vécu parmi plus de trente de leurs tribus. A noter que chaque chapitre se termine par de courtes biographies des auteurs cités. Nul doute qu'un aussi bon livre n'atteigne son but : intéresser les petits Américains à leurs frères moins civilisés, et par là enrayer la décadence rapide des anciens possesseurs du sol.

— Dans le fascicule de juillet-septembre 1902 de l'*American journal of Archaeology* (pp. 260-305) Mme Mary Gilmour Williams publie la première de deux études consacrées l'une à l'impératrice Julia Domna, femme de Septime Sévère, l'autre à sa nièce Julia Mammaea, mère d'Alexandre Sévère. Des documents épigraphiques et surtout des nombreuses formules votives utilisées dans ce très consciencieux mémoire ressort de façon frappante le caractère si typiquement syncrétiste de la piété de Julia Domna, en même temps que la passion conservatrice avec laquelle elle maintint le culte de la famille impériale.

— Dans le vol. XXXII des *Transactions and Proceedings of the American philological Association*, 1901 (Boston, Ginn et Cie 217-CLXXXIV pp., in-8, paru en 1902), deux travaux seulement intéressent l'histoire des religions : S. B. Franklin : *Public appropriation for individual offerings and sacrifices in Greece*. M. H. Morgan : *Greek and Roman rain-gods and rain-charms*. Voici l'analyse que donne de cette dernière étude M. Lejay dans la *Revue Critique d'Histoire et de Littérature* (n° 32, 11 août 1902, pp. 118-119) : « Chez les Grecs, d'Homère à Théophraste, il n'est pas question de prière à Zeus ὕων. Lycophron et la Chronique de Paros parlent, pour la première fois, d'un culte de ce genre ; mais ils visent des mythes (Molpis, Deucalion), et non des faits contemporains. Le premier témoignage sur un culte contemporain est celui de Philochore (Athénée, p. 656 a) sur le culte des saisons à Athènes. La procession en l'honneur de Zeus Hyetios, à Cos (Collitz, 3718), le rite du char et de la prière, à Crannon, en Thessalie (Antigonus, *Hist. Mirab.*, 15) sont les deux seuls autres exemples avant l'ère chrétienne. Après l'ère chrétienne, on a la prière des Athéniens dans Marc-Aurèle (*Comm.* 5, 7), une inscription de Phrygie (Koerte dans les *Mittheil. d. arch. Inst. athen. Abth.*, 1900, p. 421), le culte de Zeus Ombrios ou Apemios

sur la Parnès (Paus., I, 32, 2), de Zeus et de Héra à Arachnaeum (*ib.*, II, 25, 9), un rit magique en Arcadie (*ib.*, VIII, 38, 4). C'est tout pour la Grèce, car les mentions de Zeus Hyetios à Lébadée et à Argos, de Zeus Ombrios sur le mont Hymette, dans Pausanias, ne prouvent pas l'existence d'un culte. Aussi peu de témoignages chez les Latins. Virgile (*Georg.*, I, 157) et Ovide (*Fast.*, I, 681) indiquent que les cultivateurs priaient pour avoir la pluie, ce qui est confirmé par l'inscription *Ioui Pluuiali* (*C. I. L.* IX, 524). Le rite du *Manalis lapis* est le seul que décrivent les auteurs latins (Festus, p. 2, 93; Nonius, p. 547). Pétrone mentionne une procession de matrones, pour obtenir la pluie de Jupiter (c. 44), et Tertullien (*Apol.*, 40; *De iei.*, 16) décrit une procession analogue, les *Nudipedalia*, accompagnée de sacrifices à Jupiter. Le culte d'une grande divinité avec rapport à la pluie est donc rare et peut être rattaché à des influences orientales. Ces pratiques étaient remplacées par le culte des Nymphes et des fontaines. »

P. A.

Le Gérant : E. Leroux.

DU CHAMANISME

D'APRÈS LES CROYANCES DES YAKOUTES

(Suite et fin[1])

Il est intéressant de remarquer que, chez les Yakoutes, on ne trouve pas de conception du péché comme violation d'une loi de Dieu. Leur *aï* ou antique *arah* n'a rien de mystique en soi : ce n'est qu'une simple violation des coutumes de la tribu. Cette faute ne peut être effacée par la pénitence, l'humilité, l'amendement de la conscience, mais on peut la racheter par des dons, par le sacrifice d'un bœuf, par des victuailles, des fourrures.

Les événements extraordinaires résultant de la violation d'un tel *arah*, ou bien les calamités générales dont la nouvelle se répandait dans tous le campement et qui souvent entraînaient d'autres malheurs, comme les épidémies, les maladies nerveuses, les crimes, les guerres, les migrations en masse, ces événements, dis-je, provoquaient dans des milieux convenables une brusque cristallisation de la « conscience sociale ». Souvent ces phénomènes étaient englobés sous le même nom avec le premier événement qui était considéré comme la source des autres. C'est l'origine des préjugés qui consistent à établir entre des phénomènes forfuits, des relations de causalité : c'est ainsi qu'on voit des noms de maladies ou d'événements rattachés à des noms de chefs et de personnes. La relation véritable s'efface avec le temps : il ne reste plus qu'un nom sur lequel l'imagination des peuples brode librement et enfante de nouvelles croyances ; ou bien nous voyons

1) Voir la livraison précédente, pp. 204-233.

d'antiques légendes s'enrichir de détails nouveaux et précis, adaptés aux besoins nouveaux de la vie.

L'antique organisation des esprits se scinde tout d'abord en deux puissants *bis* : « le *bis* des neuf tribus d'esprits d'en haut » (*üsungni toyus bis aya-usa*) et, d'autre part, « le *bis* des huit tribus d'esprits d'en-bas » (*allarangngy agys bis aga usa*). Les uns demeurent plus haut, les autres plus bas. Cependant, au sujet de leur lieu de résidence, les opinions sont très partagées, non seulement chez les simples mortels, mais aussi chez les chamanes. En général, on appelle les esprits supérieurs *tangara*, ce qui signifie proprement « les célestes ». Quant aux esprits inférieurs, on les appelle souvent « souterrains », mais je crois que cette dernière croyance est assez moderne. Dans les incantations, on dit de beaucoup d'esprits qu'ils sont des « habitants de la partie occidentale du ciel[1] ». Les Yakoutes, comme je l'ai déjà fait remarquer, n'ont qu'une idée fort vague du monde souterrain : ils s'imaginent que c'est un monde comme le nôtre, un peu plus sombre, où l'atmosphère est grise, comme « une soupe de corassins ». Souvent, ils appellent « le haut » et « le bas » des pays situés en amont ou en aval du courant d'une rivière. Actuellement, pour eux, « le haut » c'est le Midi, « le bas » c'est le Nord. La terre, monde du milieu (*arto-doïdou*), est habitée par les hommes et les *üör*. Mais parmi les esprits placés en tête de la hérarchie du « *bis* d'en bas », on rencontre en grand nombre des chamanes illustres et des *üör* puissants. Dans le « *bis* d'en haut », qui, assurément, est plus ancien, on ne trouve pas de ces personnages dans les premiers rangs, mais on en retrouve beaucoup dans la foule des esprits subalternes. J'ai relaté une légende sur les amours avec des Yakoutes de ces esprits resplendissants et sur l'introduction de simples mortels parmi eux. Ils vivent tous répartis en clans, comme les Yakoutes, avec maisons, bétail, domesti-

1) Actuellement chez les Yakoutes, l'expression *kullan* a remplacé l'ancien mot *tengri* : mais il existe encore des tournures où *tangara* signifie toujours *ciel*.

ques, vassaux. Cette distinction en deux groupes de *neuf* et *huit* tribus rappelle beaucoup les anciennes divisions des Uïgurs en « membres des dix tribus (*on-uïgur*) qui résidaient dans le Midi, et en « membres des neuf tribus » qui étaient établis au Nord. L'histoire fabuleuse des Uïgurs est pleine de récits et de contes sur ces deux branches sœurs d'une même race. Les *On-Uïgurs*, dès le Ier et IIe siècle de notre ère, ont émigré vers l'Occident et c'est probablement eux qui se sont fait connaître à l'Europe sous le nom de Huns. Les *Togus-Uïgurs* se sont dirigés vers l'Est et ils ont fondé l'empire de Tu-gin dont le chef suprême, Peï-ho, est qualifié par les historiens chinois du nom de « prince des neuf tribus » [1].

Peut-être que la répartition des esprits yakoutes entre deux *bis* n'est qu'une réminiscence de la première scission des Uïgurs. Il est également possible que la conception des « huit tribus d'en bas », aussi puissantes, mais plus méchantes et hostiles, ait pris naissance plus tard, à la suite de nouvelles divisions des tribus et de récentes défaites. Une fois que la division existait, on y a peut-être introduit des individus nouveaux, en considérant leur caractère et en tenant de moins en moins compte de leur origine. A la fin, on cessa de compter des mortels parmi les membres du « *bis* d'en haut ».

Le « *bis* d'en haut » est devenu le symbole de l'union nationale, le protecteur de la paix, la source du bien-être, le conseil fédéral également juste et bien disposé pour tous. Un fait digne d'attention est que tous les esprits faisant partie de ce *bis* habitent les sphères supérieures du ciel, ne se mêlent guère des affaires humaines et ont relativement beaucoup moins d'influence sur le cours de la vie que les esprits du « *bis* d'en bas », irritables, vindicatifs, plus proches de la terre, alliés aux hommes par des liens de sang et d'une organisation en clans beaucoup plus rigoureuse. Avant la conquête, l'autorité et le Conseil fédéral jouaient le même rôle

1) Voir Radloff, *K woprosu ob Ujgurach*, p. 127 à 129.

dans la vie des Yakoutes : à la tête du Conseil, était un chef nominal, le *tikin*. Or, à la tête des esprits célestes est placé le Seigneur-Père Chef du monde (*Art-Toïon-Aga*) qui réside dans les neuf sphères du ciel. Puissant, il reste inactif ; il resplendit comme le soleil qui est son emblème, il parle par la voix du tonnerre, mais se mêle peu des affaires humaines. C'est en vain qu'on lui adresserait des prières pour nos besoins journaliers : dans des cas extraordinaires seulement, on peut troubler son repos, et encore met-il peu de bonne volonté à se mêler des affaires humaines[1].

En son honneur, on organise des *ysyahy* printaniers, de grands *ysyahy* fédéraux. Jadis, c'était aussi en son honneur que les jeunes gens *neuf fois de suite* vidaient neuf coupes pleines de *koumys* en poussant le cri fédéral : « *Ouroui* » et « *Aïhal* ». On ne tue pas de bétail en l'honneur d'Art-Toïon car dans la tribu il n'est pas le dieu de la *vengeance* mais celui de la *paix*.

En général, on ne verse pas de sang en l'honneur des esprits célestes : on n'offre que de modestes présents à chacun d'eux, exception faite, il est vrai, de Baïnaï, dieu de la chasse. Pourtant, parmi ces esprits, il s'en trouve qui jouent un rôle très important dans la vie des Yakoutes.

A la suite d'Art-Toïon-Aga, viennent :

2) Le Seigneur-Créateur Blanc, *Urüng Aï-Toïon*, dans le quatrième ciel ;

3) La Douce Mère-Créatrice, *Nalban-Aï*, *Kubaï Hoou Iä ;*

4) La Douce Dame de la Nativité, *Nalygyr-Aisyt-Hotoun ;*

5) La Dame de la Terre (des champs et des vallées), *An-Alaï-Chotoun*, ainsi que ses enfants les esprits des herbes, des arbres, de la verdure : *Aräka-dzaräka ;*

6) *Sättä-Kür Dzäsägäi Aï*. Il y a sept frères :

a) Le terrible Seigneur Hache, dieu de la foudre, *Sürdah-Sügä-Toïon ;*

b) Le Dieu de la lumière et des éclairs *An-Dzasyn ;*

1) Chudjakow.

c) Le Dieu de la destinée, *Tangasyt Dzylga Han ;*

d) Le Dieu de la guerre, *Ilbis Han;*

e) Le Messager de la colère des esprits, *Ordouk Djasabyn;*

f) Le Messager des grâces, *Han Iehsit ärdän Aï;*

g) Le Dieu des oiseaux, *Süng Han Sungkan äsäli Holtoroun Hotoï Aï.*

7) Les Dieux du bétail, *Mogol Toïon*, avec sa femme *Usun Kouïah Hotoun.* — Dans certaines localités, on les appelle *No-hsol-Toïon, Nareï Hotoun.* Ils habitent le cinquième ciel, à l'Orient; ils sont puissants, riches, bienveillants. Ils aiment le bétail bigarré et noir : ceux qui élèvent de ce bétail sont en faveur auprès d'eux.

8) Le Dieu de la chasse, *Baï Baïnaï.* Il a les cheveux longs comme un Toungouze; c'est un dieu vagabond qui est plus souvent dans les bois et dans les champs que chez lui. On peut le trouver également dans la partie orientale du ciel. Quand les chasseurs ne sont pas heureux à la chasse ou que l'un d'eux tombe malade, on sacrifie un buffle noir dont le chamane brûle les chairs, les entrailles et la graisse. Pendant la cérémonie, on lave dans le sang de la bête sacrifiée une figurine en bois de *Baïnaï*, couverte d'une peau de lièvre. Quand le dégel vient délivrer les eaux, on plante au bord de l'eau des pieux reliés entre eux par une corde de cheveux (*sëty*) où sont suspendus des chiffons bigarrés et des chevelures : en outre, on jette à l'eau du beurre, des gâteaux, du sucre, de l'argent. Baïnaï partage ces offrandes avec son compagnon *Wodnik*, dieu des pêcheurs (*Oukoulan*), pauvre, mais toujours gai, bavard et bouffon. En outre, Baïnaï a encore sept compagnons, dont trois sont favorables et deux défavorables aux chasseurs.

9) Les Dieux qui gardent les chemins du ciel :

a) Le portier *Bosol Toïon* et *Bouomtcha' Hotoun ;*

b) Le Dieu de la maison (*Baran Batyr*), dieu de l'étable des porcs et de la cour (*Alasbatyr*);

1) *Bouom*, défilé.

c) Les sept frères des différents feux : *Al-ouot itchita*, *Byrdja-Bytyk*, *Kyrys tülüsar*, *Kündül tchagan*, *Kürä tchagan*, *Hon-tchagan*, *Hatan-soutouïa* et *Ylgyn-Arbiya*. Je citerai encore le dieu des pauvres, *Botchera*, de la famille de *Mogol-Toïon*, qui a pour toutes richesses, comme le dit la chanson :

Trois nasses, trois filets,	*Üs toulah, ilimnah,*
Trois blanches petites vaches,	*Üs ürüng ynahtah,*
Trois petits bœufs roux.	*Üs kougas ynahtah.*

Il est le patron des pauvres familles, semi-pêcheurs, semi-pasteurs, et il veille sur le bétail au poil roux et blanc des pauvres gens.

Le « *bis* d'en bas » comprend les les huit dieux suivants :

1) Le Tout-Puissant Seigneur de l'infini, *Ouloutouïer Oulou-Toïon*[1];

2) Le Seigneur Tête de Bronze, *Altan Sabyraï-Toïon*;

3) ? *Tarylah Tan-Taraly Toïon*;

4) Le Seigneur du Péché, *Arah-Toïon* (*archack*);

5) Le Seigneur Bonnet d'argile, *Bouor Malahaï Toïon*:

6) La maladie des Yakoutes (*trad*);

7) Le Seigneur chinois Baksa, *Kitaï Baksy Toïon*;

8) Dame Namyk, *Namyk Hotoun*.

Il est très difficile de dresser une liste des mauvais esprits. Les simples mortels les ignorent en général et d'ailleurs en ont peur; les chamanes évitent de prononcer sans motif leurs noms redoutables. Ainsi, j'avais l'entière confiance du chamane Tüspüt, homme pauvre; pourtant, il n'osa pas me les nommer tous avec exactitude, bien que je lui eusse promis une forte récompense. Plusieurs fois il prétexta des maux de tête, enfin il se décida à me nommer une quinzaine de noms et aussitôt, sous prétexte qu'il devait prendre du repos, il s'étendit sur un banc. Puis il ne tarda pas à s'esquiver et ne se montra plus de longtemps.

J'ai quatre listes de ces esprits ; j'en ai recueilli deux moi-même et j'ai emprunté les deux autres[1]. Toutes diffèrent à

1) D. Koczniow, *O czcrki jur byla Jakutow*, p. 34,

l'exception de quelques noms principaux. Je pense qu'il faut absolument ajouter aux noms cités ci-dessus, ceux que j'ai entendus dans les incantations, ceux qu'on rencontre souvent dans les notes des voyageurs.

1) *Kahtyr-Kaghtan*[1] *Bouraï-Toïon*, esprit puissant, ne le cédant qu'à *Oulou-Toïon*. Il faut le chercher dans la partie méridionale du ciel : on lui sacrifie un cheval gris au front blanc (*Ulus* de Nam, 1888).

2) Puis vient « l'Esprit qui nuit aux yeux des hommes », *Tchaodaï Bolloh*; on lui offre une vache de couleur rouge-sang aubère ; on ne la tue pas ; on la lâche en liberté.

3) La femme des *ulus* occidentaux, *Melachsin Aïte* et *Symykan Udayan* (*udagan* = chamanesse) qui porte une sonnette et un vase en bois. On leur offre à toutes les deux une jument aubère aux jarrets blancs par derrière.

4) Le très puissant Esprit-Femme *Dohsoun-douïah* : on lui consacre une jument aubère-or à la tête blanche.

5) *Kydanah Kys Hatyn* : on lui offre une jument gris pommelé.

6) *Kälāny oïocho-kyïdankys*, un des esprits les plus malmenés par les chamanes (*kälāny*). Il fait souffrir les jeunes filles, trouble leur sang, leur donne le délire. Pour l'adoucir, le chamane, pendant ses incantations, pose un tambourin à terre et verse dessus de la crème, du beurre fondu ; il jette même des pièces de monnaie.

Tous ces esprits sont les sœurs de *Nieminïa*, ogresse dont j'ai déjà parlé. Elles demeurent sur neuf collines boisées. Non loin d'elles, dans la partie du ciel où se lève le soleil d'hiver, demeure l'esprit-femme, *Dalber-djonok*. Tous les esprits qui sont dans le midi du ciel sont très puissants et souvent ils nuisent aux hommes. Le sacrifice qui leur fait le plus de plaisir est celui de « chevaux aubère-clair, au museau à moitié blanc, aux naseaux roses, aux yeux blancs ». Dans la partie occidentale du ciel, réside le « prince des chamanes »

1) *Kaghtan*, corruption du mot *kagan*, titre des princes uigurs.

(*oïouna*, prince) des Yakoutes. C'est un chamane de la famille d'Oulou-Toïon. On lui offre en sacrifice un chien de chasse, couleur d'acier avec des taches blanches, à la tête blanche entre les yeux et les naseaux. C'était naguère un chamane de l'*ulus* de Nam, du *nosleg* de Bötüügne, de la race Tchaky. Esprit redoutable, il peut envoyer aux hommes de très grands malheurs.

Vers le Nord, sous la terre, demeure « le Vieillard souterrain » (*Allara ogonior*). Actuellement on l'appelle souvent *Satana*. On le confond avec le diable, de conception chrétienne, de même que maintenant les indigènes confondent le Dieu chrétien avec Art-Toïon-Tangara, d'origine yakoute. On offre au « Vieillard souterrain » un petit taureau de six ans aux raies noires et rouges, au front blanc, aux yeux blancs. Avec le « Vieillard » demeure le « Corbeau Noir Djang » (*Souor-Hara-Dzöng*) qui visite les maisons des riches et y joue du tambourin, ce qui rend malades tous les serviteurs.

Vers l'Orient réside la « Dame au poulain blanc » (*Döpö oubagalah hotoun*), femme yakoute de l'*ulus* de Baïagantaï. Elle envoie les maux de tête, les maux d'estomac, les douleurs dans les os. On lui offre un poulain blanc.

Je n'ai énuméré qu'une partie des dieux principaux du « *bis* d'en bas » : les esprits secondaires se comptent par milliers. — Leur chef et maître, *Oulou-Toïon*, donne une idée très exacte de leur caractère. Oulou-Toïon n'est pas méchant : il est seulement très rapproché de la terre dont les affaires l'intéressent vivement. La félicité d'une douce existence se répand dans l'univers, sans sacrifices ni souffrances, par le fait même de l'existence d'*Art-Aï-Toïon* et des neuf clans qui en descendent ; par contre, Oulou-Toïon personnifie l'existence active, pleine de souffrances, de passions, de tristesse, d'espérances, de désirs, de luttes. Il est la Vie, l'Immensité de l'Infini. Il faut le chercher vers l'Occident, dans le troisième ciel (*Ulus* de Nam, 1888). Mais il ne faut pas invoquer son nom futilement : la terre tremble et

s'agite quand il y pose le pied ; le cœur du mortel éclate d'effroi s'il ose contempler son visage. Personne ne l'a donc vu. Cependant, il est le seul des puissants habitants du ciel qui descende dans cette vallée humaine, pleine de larmes. On le devine à l'ombre brumeuse qu'il projette. A Wierchoïansk, on m'a montré une roche élevée, sombre, couverte de bas en haut d'une forêt noire, une roche au profil d'une étrange puissance, fière, solitaire, sinistre : « C'est Oulou-toumoul[1] », me disaient avec terreur les guides. Quelquefois, Oulou-Toïon traverse les forêts sous la forme d'un géant, entouré de nuages ; ou bien, c'est un ours noir, ou bien un taureau de taille gigantesque, un chien de chasse, un élan. Un jour, sur les bords de la rivière de l'Aldan, un ours brun irrité s'était jeté sur une nombreuse bande de chasseurs et avait déjà dévoré plusieurs d'entre eux : tous se prosternèrent devant lui, en criant : « Oulou-Toïon ! Oulou-Toïon ! » (Aldan, 1886). Tel est ce Seigneur que l'on célèbre dans les enchantements : « Parmi les plus puissants, puissamment Puissant ! Fils du mystère... Toi, au corbeau flamboyant ! Dérange-toi et apparais ![2] ». Si, dans l'emportement de sa colère, il descendait sur la terre, elle éclaterait en gémissant et tomberait en poussière. Mais il aime la terre et ce qui souffre sur elle ; tous les malheurs, accidents, souffrances, maladies, inondations, tout cela subit sa loi ; c'est lui qui les contient par son autorité inébranlable, car s'ils tombaient sur le monde, ils pourraient en balayer toutes les créatures « nées dans la douleur » ; ils détruiraient toutes les plantes charmantes aux doux parfums, les forêts qui se balancent sous le vent — tout périrait, jusqu'au moindre ver ! « Tout ce qui respire, tout ce qui a un être intime (*net-itch-tchi*) est son enfant, et sa création ». « C'est lui qui a donné aux hommes le feu, c'est lui qui a créé le chamane et qui lui a appris à lutter

1) *Toumoul*, forêt de montagne.
2) *Oulou-toüer-Oulou-Toïon ! Tabrin ouola ! Suordah télemei ! Kous ! Bergi* (Aldan, 1884).

contre le malheur » (*Ulus* de Nam, 1889). « C'est le créateur des oiseaux, des animaux des bois, des forêts elles-mêmes » (Aldan, 1884). On lui fait les plus grands sacrifices, on fait couler le sang en son honneur. Ses animaux favoris sont les taureaux ou les poulains noirs à tête blanche ou à étoile sur le front. Il n'obéit en rien à Aï-Toïon, qu'il traite comme un allié, comme un égal. A Kolym, j'ai recueilli une belle légende sur leurs relations : Oulou-Toïon avait appris qu'Aï-Toïon avait une fille, Soleil (*kün-kys*), d'une beauté merveilleuse, qu'il tenait cachée derrière une triple muraille de fer : il envoya son grand-père Sesen la demander en mariage : « Je te salue au nom d'Oulou-Toïn, dit Sesen à Aï-Toïon. — Je ne lui refuserai rien ! que veut-il ? Parle ! lui répondit Aï-Toïon. — Donne lui ta fille, la Vierge Soleil, en mariage. » Aï-Toïon réfléchit. « C'est bon. Mais quelle rançon me donnera-t-il ? — Il te donnera quelque chose de terrestre que tu pourras désirer ! — Dis-lui que je demande en rançon le mirage (*djergelgin*) et les vagues (*ābärhā duolgun*) ! » Sesen rapporta cette réponse à Oulou-Toïon. Celui-ci rassembla tous ses fils, tous les oiseaux de sa création, tous les animaux des bois et des plaines et leur dit : « Celui qui me conquerra un mirage et une vague sera le premier parmi les autres et sera chéri de moi ». Personne n'y consentit ; Oulou-Toïon s'en affligea. Le corbeau et le loup, ses enfants les plus chéris jusqu'à ce jour, le remarquèrent et entreprirent de tenter l'aventure. Le premier demanda un regard perçant, le second de longues jambes. Mais leurs efforts furent vains : le corbeau ne put attraper le mirage, la vague échappa au loup qui avait bu la moitié de la mer. Depuis ce temps-là, ils errent sans trêve sur la terre en quête de quelque chose. — Cependant, la Vierge Soleil a engendré le Soleil (Kolomyn, 1884). Malgré leur insuccès, le corbeau et le loup sont restés les enfants chéris d'Oulou-Toïon. Il n'est pas bon d'agacer un corbeau, de l'injurier et surtout de le tuer sans motif. « Une fois, les corbeaux s'étaient mis à voler à un Yakoute le gibier qui se prenait dans ses pièges. A peine quelque chose était pris

qu'ils le lui volaient : lièvres, canards, perdrix, rien n'était épargné. Le Yakoute s'affligeait, ne savait que faire ; enfin, il tua un corbeau et le pendit par les pieds près d'un sentier. Les autres corbeaux le virent et allèrent se plaindre à Oulou-Toïon. Celui-ci, pendant le sommeil du Yakoute, assigna l'âme de ce dernier à paraître devant son tribunal. « Pourquoi as-tu tué mon fils? demanda-t-il au chasseur. — O Puissant des Puissants! J'aurais dû périr moi-même. Ils me prenaient tout mon butin : il ne me restait plus rien! répondit le Yakoute. — Est-ce vrai ? demanda Oulou-Toïon aux corbeaux. Ceux-ci ne répondirent mot. — Tu peux t'en aller! » dit alors le Seigneur à l'homme (Aldan, 1885).

Oulou-Toïon personnifie les coutumes nationales des Yakoutes, coutumes violentes, vindicatives, souvent cruelles, où on remarque une tendance vers la justice, souvent au prix de grandes souffrances morales et physiques. Les Yakoutes craignent Oulou-Toïon comme ils craignent la vengeance de la tribu et la guerre, mais ils l'honorent, car c'est lui qui a élevé les hommes et qui les tient dans l'obéissance, bien que ce soit Art-Toïon, le dieu de la paix et de la concorde, qui les ait engendrés. La conception que les Yakoutes se font de l'univers n'est donc qu'une extension de l'organisation de la tribu au monde inorganique, végétal, animal, supraterrestre, s'étendant des forêts aux étoiles, au ciel. La cause de tout phénomène réside dans la volonté, dans les passions, dans les désirs ou dans les droits d'un esprit faisant partie de ces puissantes tribus invisibles. Tout phénomène peut donc être modifié par le payement d'une rançon, par la prière, la menace, par la lutte avec la force, avec l'être qui a donné naissance au phénomène. Voilà pourquoi il importe de savoir ce qui peut faire plaisir ou ce qui peut nuire à chacun de ces milliers d'*üör* et d'esprits. Les chamanes existent pour nous renseigner à cet égard : de même que le pâtre suit à la piste les voleurs de ses chevaux, en se guidant souvent sur les herbes dont on a secoué la rosée, de même le chamane, à l'aide de ses raisonnements et

de ses subtiles investigations, devine infailliblement le fauteur d'un malheur. Il est aidé dans cette tâche par ses patrons, ses prédécesseurs, par les esprits de même *tribu* et de même *origine* que lui.

Pour dominer les volontés des autres, pour les entraîner, il faut avant tout croire soi-même et être apte aux délires mystiques. Quand naguère les âmes de la tribu souffraient collectivement, certaines souffraient plus que d'autres et cette faculté de plus grande souffrance se transmettait dans la famille par hérédité : au bout d'une série de générations, il s'amassait ainsi un immense trésor de sensibilité et d'abnégation, d'aptitudes à penser largement et avec perspicacité. C'est ainsi que se formèrent les poètes et les chamanes. Mon ami, le chamane « Tüspüt » (ce qui veut dire « tombé du ciel »), quand il eut atteint sa vingtième année, tomba gravement malade : il se mit à « voir des yeux, à entendre des oreilles » ce que les autres ne voient ni n'entendent. Pendant neuf ans, il dissimula, cacha mal, craignant qu'on ne se moquât de lui. Enfin, sa maladie devint si grave que sa vie fut en danger. Il se mit alors à « chamaniser » : cela lui fit du bien. Maintenant, quand il ne « chamanise » pas pendant longtemps, il ne se sent pas bien. Tüspüt a 60 ans : il pratique donc depuis trente ans. C'est un vieillard de taille moyenne, sec, fané, nerveux. Aujourd'hui même, s'il le faut, il pourra tambouriner, danser, sauter, toute une nuit. Tüspüt a vu beaucoup de choses; il a travaillé dans les mines d'or, il a voyagé dans le Nord, il a même atteint le rivage de la mer. Il a les traits vifs, un peu toungouzes. Autour des prunelles se trouve un croissant d'un gris sale, formé de deux anneaux concentriques. Quand il procède à ses enchantements, ses yeux s'élargissent, prennent un éclat particulier, étrange, et font une triste impression sur les spectateurs qu'ils énervent même par leur expression de sauvage délire. C'est le deuxième chamane aux yeux aussi étranges que j'aie connu ici.

En général, les chamanes ont quelque chose dans leur

personne qui permet de les distinguer infailliblement de la foule des Yakoutes. Je crois qu'il faut l'attribuer à une certaine nervosité dans leurs mouvements et à la vivacité de leur visage, apathique chez les autres indigènes. Dans le Nord ils portent encore tous des cheveux longs. Dans le Midi, ils doivent se cacher : ils se coupent donc la chevelure ; Tüspüt m'a affirmé que, personnellement, il n'aimait pas beaucoup les cheveux longs, car certains petits *üör* s'y empêtrent et vous occasionnent des maux de tête. J'ai appris ensuite que Tüspüt avait un faible pour les cheveux longs; seulement, chaque année, on lui taillait sa chevelure dans le conseil de la tribu et, dans la *cerkiew*, il était condamné à un châtiment et à une pénitence d'église. Le pauvre chamane en revenait maigre et exténué, non pas tant par le jeûne que par l'idée d'avoir offensé *ses* dieux, protecteurs et alliés. « Je ne puis pourtant pas les abandonner, me disait-il en confidence, nous ne faisons de mal à personne » (*Ulus* de Nam, 1886). Un vieux Yakoute aveugle m'a raconté qu'il avait été jadis chamane : seulement, il avait reconnu que c'était « un péché » et il avait cessé. Bien qu'un autre chamane très puissant ait fait disparaître le « signe » (*āmāgāt*) qu'il portait, les esprits l'ont cependant privé du jour (*Ulus* de Nam, 1887).

Dans l'*ulus* de Baïangataï, à Utüchtüj, demeurait de mon temps un jeune chamane, Pierre, homme aisé qui tenait peu aux revenus qu'on peut tirer des sortilèges, et à plusieurs reprises il avait cessé de « chamaniser ». Cependant, chaque fois qu'il se produisait quelque chose d'extraordinaire, il ne pouvait plus y tenir et rompait ses engagements. Peu lui importait ce qu'on pouvait dire de lui : il n'était pas ambitieux. Pourtant sa renommée s'était répandue au loin; on disait que quand il « opérait ses enchantements, les yeux lui sortaient du crâne » (Aldan, 1885). Tüspüt est pauvre et, naturellement, il tient beaucoup au « casuel » du chamane et à la gloire de chamane. Il est même une fois tombé dans une violente colère car un riche voisin avait appelé un autre chamane que lui. Il soutenait que son confrère « ne savait rien,

qu'il ne cherchait pas les causes de la maladie où il le fallait; que lui Tüspüt, savait où en résidait l'origine, mais que maintenant il ne le dirait pas, même si on venait le chercher ». En fin de compte, on finit par l'appeler et, paraît-il, le malade fut guéri.

Les honoraires pour les sortilèges sont très variés; on ne les paie qu'en cas de succès. Alors, ils s'élèvent quelquefois jusqu'à 25 roubles, selon la richesse et la générosité de la personne guérie. Souvent, le chamane doit se contenter d'un rouble et d'une « réception ». Dans certaines localités, le chamane prend une partie des chairs de l'animal offert en sacrifice. Mais tous ne le font pas de peur de se voir accusés de faire tuer beaucoup de bêtes par simple cupidité. Le chamane ne pose jamais ses conditions : il prend ce qu'on lui donne, ce qu'on peut donner; très souvent, il ne prend rien. En général, les chamanes ne sont pas riches, car ils ne montrent pas dans la vie journalière l'intelligence qu'ils déploient dans le monde des esprits; bien plus, ils font souvent l'effet d'individus bornés, mal équilibrés, enfantins (*Ulus* de Kolym, 1883).

Le don de chamaniser n'est pas héréditaire. Cependant, l'idée d'une certaine parenté spirituelle entre les chamanes d'une même localité, se remarque bien dans cette croyance : chaque fois que, dans une famille, un chamane a paru, son *ämägät* (signe, esprit protecteur) ne disparaît pas après sa mort; il tend toujours à s'incarner en un homme de la même famille (*aga-usa*) (*Ulus* de Nam, 1889).

Souvent, l'*ämägät* attend longtemps avant de faire son choix; il sommeille à l'écart ou tourmente les hommes, comme un mauvais esprit.

L'esprit protecteur (*ämägät*) est l'attribut indispensable du chamane. Le moindre d'entre eux a son *ämägät* et un *ié-kyla*, (animal-mère) signe venu du ciel, image d'un animal protecteur, qui dévore les esprits. Ce signe correspond tout à fait aux emblèmes familiaux. Ce fait qu'il représente un animal « originaire » (*ié*) nous fait supposer qu'il a pris naissance à

l'époque où se développait chez les Yakoutes l'organisation matriarcale de la tribu (*ié-ousa*). Le chamane cache soigneusement ses *ié-kyla* ainsi que les lieux de sa retraite. « Personne ne retrouvera mon *ié-kyla*. Il est loin d'ici, caché dans les rochers d'Edjigan ! » me disait avec orgueil Tüspüt. Une fois par an seulement, quand les neiges ont fondu, quand la terre a noirci, les (*ié-kyla*) des chamanes apparaissent à la surface du sol. Les âmes des chamanes, leur *kout*, sous la forme de leurs signes (*ié-kyla*), errent alors dans le monde. Leur vue n'est accessible qu'à un œil initié à ces mystères; ils sont invisibles pour le commun des hommes. Ces incarnations des chamanes, quand elles sont puissantes et hardies, volent en hurlant et en faisant grand bruit; quand elles sont faibles, elles se glissent furtivement, discrètement. Quand elles attaquent, elles se font remarquer par leur acharnement; de leur nombre sont les esprits les plus puissants. Les chamanes inexpérimentés ou trop batailleurs se laissent entraîner à des combats qui se terminent en général, pour les hommes-chamanes, par des maladies, surtout si leur *ié-kyla* a été vaincu. Quelquefois, deux champions de première force se prennent aux cheveux, et, après s'être empoignés à bras-le-corps, ne peuvent triompher l'un de l'autre : ils restent alors enlacés pendant des mois et des années. Pendant ce temps-là, les hommes-chamanes doivent s'aliter, incapables de tout mouvement et ils restent dans cet état jusqu'à ce que la mort d'un des adversaires délivre l'autre (*Ulus* de Nam, 1889).

Les chamanes les plus faibles et les plus timides sont ceux qui ont un *ié-kyla* de chien. Les plus puissants sont ceux dont l'incarnation est un gigantesque taureau, un poulain, un aigle, un élan ou enfin un ours brun. Les plus malheureux sont ceux qui ont comme emblèmes originaires des loups, des ours ou des chiens. Ces bêtes insatiables les harassent sans trêve, les obligent à tomber continuellement en délire pour gagner de la nourriture pour eux. Le pire de tous est le chien « qui ne cesse de ronger le cœur de *son* homme » (*Ulus* de Nam, 1889). Le corbeau n'est pas non plus une bonne

incarnation. L'aigle et le taureau portent le surnom d'« esprits-potentats » (*abasy kiaktah*) (*Ulus* de Nam, 1888).

Les chamanes sont informés de la naissance d'un nouveau chamane par l'apparition d'un *ié-kyla* jusque-là inconnu. *Ulus* de Nam, 1889).

L'*ämägät*, l'esprit protecteur, est un être complètement différent : en général, c'est l'âme d'un chamane défunt et, dans de rares exceptions, c'est quelque habitant subalterne du ciel.

Le corps humain n'est pas en état de résister à la puissance des dieux d'en haut. L'esprit protecteur, l'*ämägät*, ne s'éloigne jamais de son élu et répond toujours à son appel. Dans les moments difficiles, en cas de danger ou quand il est dans l'affliction, il prodigue au chamane ses conseils et le défend. « Chacun a un esprit protecteur, *ié-ksit* (l'esprit qui fait la mère[1]), mais celui du chamane est d'un genre à part » (Kangalas occid., 1891). « Le chamane ne voit et n'entend que par son *ämägät*, m'enseignait Tüspüt ; je vois et j'entends à une distance de trois *nosleg*, mais il y en a qui voient et qui entendent beaucoup plus loin » (*Ulus* de Nam, 1889).

La possession de l'*ié-kyla* et de l'*ämägät* est tout à fait indépendante de la volonté humaine. Quand l'homme est apte à les recevoir, ils s'emparent de lui par l'effet du hasard et de la destinée. Voici le récit que m'a fait Tüspüt sur l'arrivée de son *ämägät* : « Un jour que j'errais dans les montagnes, là-bas vers le nord, je m'arrêtai auprès d'un monceau de bois (*säiba*) pour cuire mon repas. J'y mis le feu ; or, sous ce bûcher était enterré un chamane toungouze. Son esprit s'est emparé de moi. » Voilà pourquoi, pendant qu'il opère ses sortilèges, Tüspüt prononce des phrases toungouzes, fait des gestes toungouzes. Pendant les cérémonies, d'autres esprits viennent, il est vrai : l'esprit russe qui demande de l'eau-de-vie, du pain d'épices, des jeunes filles (*noutcha-tan-garalah*)

1) Vestige du matriarchat. *Ié* : mère. La finale : *ehsit*, *schyt*, *tchout* exprime l'activité du sujet : *balyk*, poisson ; *balyksyt*, pêcheur, etc., etc.

et qui l'oblige de prononcer des paroles en russe ; il y a aussi deux esprits toungouzes (*tongous tan-garalah*) qui demandent des organes sexuels aux femmes et aux hommes présents. S'ils demandent si on en a, il faut bien se garder de répondre affirmativement, car ils les raviraient. L'esprit mâle enlève ceux des jeunes filles, l'esprit femelle ceux des hommes. Les femmes dépérissent, tombent malades ; les hommes deviennent sexuellement impuissants.

Le Toungouze mâle est aveugle ; il tâte sans cesse de ses mains la terre, ainsi que les objets environnants. Cependant tous ces esprits sont simplement des âmes de chamanes (*kälüny*) (passagères) qui visitent chaque chamane, attirées par le bruit. Il ne faut pas les confondre avec l'*āmāgāt*. Ce n'est que par un effet du hasard que l'*āmāgāt* de Tüspüt est également toungouze.

Les grands chamanes, en mourant, emmènent quelquefois avec eux leur *āmāgāt* dans le ciel, et alors ils deviennent de puissants esprits célestes. Mais si l'*āmāgāt* ne suit pas le chamane au ciel, il doit se manifester tôt ou tard (*Ulus* de Nam, 1889). Suivant la puissance de leurs *āmāgāt*, les chamanes se classent comme il suit :

a) Les « derniers » (*kenniki oün*). Ce ne sont pas, à vrai dire, des chamanes : ce sont les hommes nerveux, hystériques, maniaques, à demi-fous, capables de voir ce que ne voient pas les autres, de prophétiser, d'expliquer les songes, de soigner les maladies légères, de chasser les petits *üör* et les esprits communs, comme par exemple le *kaïarin* du veau, esprit qui se plaît à étouffer sournoisement les veaux ; mais, en présence d'un puissant chamane, ils se réfugient en sifflant dans la paille, d'où on les expulse sans cérémonie. Tous les hommes qui ont eu une aventure extraordinaire possèdent ce pouvoir pendant quelque temps. Ainsi, un chasseur qui vient de tuer un ours, peut chasser l'esprit qui cause les maux des yeux. Il faut pour cela qu'il prenne le malade à l'écart et lui crie tout à coup à l'œil le « *ouh*! » des chasseurs. Certains objets ont également cette vertu ; on peut aussi

chasser les *üör*, les mauvais esprits, en faisant un bruit perçant avec des ustensiles métalliques.

Quand un mauvais rêve vous revient, il est bon de placer près de soi une arme quelconque, une pointe de fer, un bâton même, dont la vue effraie les agresseurs. Mais, pour combattre les esprits, il faut avant tout, avoir « un cœur vaillant » (*Ulus* de Kolym, 1883). Les chamanes « derniers » ont un cœur faible : ils n'ont pas *d'ämägät* ; ils ne peuvent célébrer les cérémonies plus importantes, avec extinction de feu, jeu sur le tambourin, sacrifices sanglants.

b) Les chamanes « communs » (*orto oüna*) : ce sont les devins, sorciers habituels, qui ont, à différents degrés, le pouvoir de guérir, suivant la puissance de leur *ämägät*.

c) Les « grands » chamanes, auxquels Oulou-Toïon lui-même a envoyé un esprit protecteur (*oulahanroun ämägätah Oulou-tüier Oulou-Toïon ougorülah oüna*). Ce sont de puissants sorciers ; même le Chef Seigneur des Puissants prête une oreille bienveillante à leur voix. On m'a dit qu'il ne pouvait y avoir à la fois sur la terre yakoute que *quatre* chamanes de cette force, correspondant aux quatre *ulus* primitifs des Yakoutes : un dans les *ulus* de Wilouy (?), un autre dans l'*ulus* de Nam ; un troisième dans celui de Batourous et enfin le dernier dans l'*ulus* de Barogogne[1]. Dans chacun de ces *ulus*, résident des familles marquées d'un sceau particulier et dans le sein desquelles un grand chamane apparaît de temps à autre (*Ulus* de Nam, 1887). Dans l'*ulus* de Nam, la famille Artchyuga passait pour telle : c'était d'elle que descendait Mytchyll, qui venait de mourir.

Vers la fin de sa vie, après qu'il eut perdu sa femme, le

1) Les Yakoutes des autres *ulus* contestaient ces indications. Mais dans toutes les variantes, Nam, Borogogne, Batourous figuraient toujours. Peut-être que les tribus, émigrées dans la vallée de Wilouy, ont emmené avec elles l'ämägät du grand chamane de l'*ulus* de Kangalas, chamane qui est considéré comme un des plus anciens. Dans une curieuse liste de 24 chamanes yakoutes que Pierre le Grand avait fait venir à Saint-Pétersbourg pour y montrer « l'oie sacrée », on trouve les chamanes des *ulus* de Nam, Borogin, Batourous, Menge, Kangalas (*Documents pour l'histoire de la Sibérie au* XVIII*e siècle*, t. II, p. 442).

vieux sorcier vivait dans un isolement complet abandonné de tous. Il avait pour tout compagnon un chien, vieux et décrépit comme lui. « Ils ne faisaient rien tous les deux; ils vivaient simplement, mais ils étaient cependant à leur aise, car les esprits fournissaient à Mytchyll tout ce qu'il leur demandait » (*Ulus* de Nam, 1886). Tüspüt se vantait « d'avoir toujours du tabac »; ses voisins se racontaient tout bas que son tabac n'avait pas de racines, que le vent le lui apportait » (*Ulus* de Nam, 1889). On disait que Mytchyll était beau dans sa jeunesse, mais, avec l'âge, il était devenu effrayant comme un spectre. Dans l'*ulus* de Nam, on conte des merveilles sur sa puissance. Bien que vieux, pendant ses incantations, il surpassait les plus jeunes par la hauteur de ses sauts, par l'énergie de ses gestes. Quand il criait et tambourinait, les parois de la *yourte* en tremblaient. Alors il se transfigurait. D'ordinaire sombre et silencieux, il s'animait, pétillait d'esprit et de verve. Tous le craignaient, car il lui suffisait de regarder un bœuf, une maison, un homme, pour qu'un incendie détruise la maison, pour que l'animal crève, que l'homme tombe malade. Partout où il se montrait, on l'honorait comme le plus puissant des seigneurs. Mytchyll faisait facilement tous les tours des chamanes : il se perçait du couteau, avalait des bâtons, dévorait des charbons ardents. — Un bon chamane peut se brûler en trois endroits : au sommet de la tête, au foie, à l'estomac. Il peut s'enfoncer un couteau des deux mains, et si profondément qu'il se transperce quelquefois de part en part (*Ulus* de Nam, 1888). Dès qu'un chamane se perce, son « soleil » (pièce de ferblanterie qu'il porte derrière lui sur son kaftan de chamane) disparaît, et il le crache avec le couteau (*Ulus* de Nam, 1887).

« Il y a même eu des chamanes qui pouvaient se trancher la tête, la mettre sur une table et danser toujours[1] » (Aldan, 1885).

1) Gmelin raconte qu'il a vu une chamanesse de 20 ans qui soutenait qu'elle pourrait se transpercer : après une courte hésitation et après avoir répété ses incantations en la présence de Gmelin lui-même et de l'historien P. Müller, elle s'enfonça un couteau dans le ventre, coupa un morceau de graisse qui était

Djerahyn, chamane de Nam, pouvait faire de ces tours-là. Une fois, en présence de tous, d'un coup de pied, il renvoya contre le mur de l'izba un « devin » (*abtah*)[1] qui lui était ennemi « et le maintint dans cette position jusqu'à ce que ce dernier s'humiliât et demandât grâce » (*Ulus* de Nam, 1888). Certains chamanes sont si puissants qu'ils peuvent chamaniser dans plusieurs yourtes à la fois (*Ulus* de Nam, 1889). J'ai remarqué que les Yakoutes s'intéressent assez aux tours des chamanes : cependant, ils exigent quelque chose de plus d'un véritable chamane. Dans l'*ulus* de Kolym, j'ai vu un très habile jongleur qui avalait des pièces de monnaies et les faisait réapparaître dans sa main; pourtant, les Yakoutes avaient beaucoup plus de considération pour une vieille chamanesse qui ne savait pas faire de ces tours. Lui-même, à l'arrivée de la vieille, lui céda le pas et l'aida dans les cérémonies comme simple domestique (*koutourouksout*).

D'après l'opinion des indigènes, un véritable chamane doit posséder les vertus « qui forment le trésor du cœur humain » : il doit être sérieux, avoir du tact, savoir convaincre son entourage ; surtout il ne doit pas se montrer présomptueux, fier, emporté. On doit sentir en lui une force intérieure qui ne choque pas, mais qui a conscience de sa puissance. Un tel chamane est honoré du respect, de la confiance et de

sorti de la blessure, le fit cuire et le mangea. Les Yakoutes présents manifestèrent une grande frayeur, mais elle resta calme, comme si rien n'était. Ensuite, elle appliqua sur sa plaie un emplâtre de goudron de sapin : au bout de six jours, la blessure était cicatrisée. Les deux savants finirent par lui faire avouer qu'elle s'était blessée pour les tromper et lui firent promettre d'abandonner à jamais les sortilèges (*Reise*, livre II, p. 493-497).

1) Les *ubtah* sont à vrai dire les hommes *visités*; ils sont en relation avec les esprits, mais ne peuvent leur commander; ils ne peuvent pas soigner, mais ils peuvent toujours nuire en indiquant des victimes aux esprits et en leur facilitant le moyen de commettre leurs dégâts. Ce sont des individus méchants, mal disposés pour les hommes. Chamane en yakoute se dit *oün* : chamanesse, *oudagane*, noms d'origine touranienne. Chez les Mongols, le chamane s'appelle *kam*. Oün dérive de la racine *oi*, esprit créateur. L'Arabe Djouweini dit que les *kams* ce sont des hommes dont s'est emparé *Aina*. (Radloff, *Ob Ujgurech*, p. 60.)

l'obéissance de tous. « Un tel ne mentira pas », dit-on : « ou bien il vous portera réellement secours, ou bien il vous refusera son assistance ». Plus le pays dont viennent les chamanes est situé loin au Nord, plus ils sont puissants, d'après les Yakoutes : les chamanesses sont toujours plus fortes que les chamanes (*Ulus* de Kolym, 1883). En général, dans les sortilèges, c'est le facteur féminin qui l'emporte. Dans l'*ulus* de Kolym, à défaut de kaftan de sorcier, les chamanes endossent des vêtements de femme. Les chamanes portent leurs cheveux longs et souvent ils en font des tresses. Tout grand chamane peut enfanter à l'instar d'une femme. Mytchyll a plusieurs fois accouché et entre autres, il a donné naissance à un *brochet*. Un autre chamane de Nam a enfanté un *corbeau* : les couches ont été très pénibles : il a même failli en mourir. Certains accouchent de petits chiens, de cannetons, de vanneaux etc. (*Ulus* de Nam, 1888). Tous leurs sortilèges ont une allure licencieuse. Leurs chansons fourmillent d'allusions, de tournures de phrases se rapportant aux questions sexuelles; leurs danses dégénèrent souvent en gestes et en poses obscènes.

Les forgerons et les chamanes sont unis entre eux par des liens amicaux très étroits. Un proverbe yakoute dit : « Forgeron et chamane sont du même nid » (*Ulus* de Kolym, 1882). « La femme d'un chamane est respectable, la femme d'un forgeron est vénérable »[1] (*Ulus* de Nam, 1889). Les forgerons peuvent soigner, donner des conseils, prédire l'avenir même, mais leurs connaissances ne contiennent pas d'élément surnaturel; ce sont tout simplement des gens intelligents, qui en savent plus que les autres et qui « ont des doigts » (*Ulus* de Wierchoïansk, 1880). La profession des forgerons, surtout dans les contrées du Nord, se transmet de père en fils; à la neuvième génération, le forgeron acquiert des vertus de sorcier, les vertus s'affermissent et s'étendent avec le nombre des ancêtres[2].

1) *Oün ologo-djöhtük, ous ologo-darhane.*

2) Dans les légendes, on parle souvent de la vénérable (*darhane*) race des forgerons. *Darhane*, *tarhane*, veut dire forgeron, chez les Mongols.

En général, les esprits craignent le cliquetis du métal, le vent des soufflets. Dans l'*ulus* de Kolym, un chamane refusa d'opérer, tant que je n'eus pas enlevé de la chambre une boîte avec des instruments ; et ensuite, il expliqua son insuccès par ce fait « que les esprits avaient eu peur de moi forgeron ». Ce n'est qu'à la neuvième génération qu'un forgeron se hasarde à façonner les ornements métalliques des vêtements du chamane, surtout s'il s'agit de la plaque de bronze avec l'image de l'*ämägät* du chamane que celui-ci suspend à sa poitrine et dont l'importance est capitale. « Si le forgeron n'a pas assez d'ancêtres forgerons, si le bruit de son marteau et l'éclat de son feu ne suffisent pas à le protéger de toutes parts, des oiseaux aux becs recourbés et aux griffes puissantes viendront lui déchirer le cœur » (*Ulus* de Nam, 1889). Ces forgerons, descendants d'antiques familles de forgerons, respectables artisans, possèdent des instruments qui ont des âmes et sont capables de rendre spontanément certains sons (*Ulus* de Nam, 1888).

Un beau costume de chamane doit posséder de 30 à 40 livres d'ornements métalliques. Un costume complet orné d'argent vaut de 12 à 15 roubles ; on en peut avoir pour 5 et même 3 roubles, mais ils ne sont plus complets.

Le costume d'un chamane se compose d'un kaftan de cuir, rappelant le frac : court par devant, long par derrière. Il est orné tout à l'entour d'une frange en cuir ; sur le dos et sur la poitrine sont accrochées des plaques de formes étranges dont quelques-unes ont une signification symbolique. Derrière, au milieu, sont suspendus des ronds en fer blanc, de la dimension d'une soucoupe et qui représentent « le soleil » (*küngué*). Un d'entre eux est percé : on l'appelle « l'orifice du soleil » (*oïbon-küngätä*). Derrière pend également à une longue courroie un poisson (*balyk*) que le chamane laisse traîner sur le sol pendant qu'il fait ses sortilèges. Ce poisson sert d'appât pour les *üör* de moindre importance. Sur le dos, dès la hauteur du cou sont alignés des grelots, les uns en forme de boules vides (*hoto*), d'autres formés par des lames

de ferblanterie diversement tordues (*koudeï kyhane*); enfin d'autres ayant la forme de langues aplaties (*tchy llyrgtkyhan*). Sur les épaules sont cousues des épaulettes en fer blanc (*bürgüne*), et le long des bras sont disposées des barres représentant les os des bras (*tabytala*). Sur les côtés de la poitrine sont cousues de petites feuilles représentant les côtes (*oïogos timir*); un peu plus haut sont disposées de grandes plaques rondes figurant les seins de la femme, le foie, le cœur et les autres organes internes. Souvent on y coud également des figurations d'animaux et d'oiseaux sacrés. On y suspend également un petit *ämägät* métallique, en forme de petite pirogue avec une image d'homme. A l'extrémité des franges (*bytyrys*), se trouvent de petites boules métalliques (*tchorane*). Au moindre mouvement, le kaftan est en branle: pendant la danse impétueuse du chamane, il gronde comme une tempête, comme un escadron de cavaliers au galop. Dans le Nord, on affuble un simple *sangyaha* de femme de certains emblèmes importants, comme le soleil, des poissons et toujours des seins de femme; le chamane met encore une couronne de fer avec des cornes ou bien une toque antique couvrant les oreilles (*malakaï*). Dans le Sud, le chamane opère la tête nue. On croit partout que tout ornement du kaftan du chamane est doué d'une « âme » spéciale (*itch-tchi*) et que jamais il n'est susceptible de se rouiller . Le chamane, endosse toujours le kaftan magique sur le corps nu. C'est un « page », surnommé « à queue » (*koutourouksout*) qui le lui présente. Tantôt c'est un compagnon ou un élève du chamane, et tantôt quelqu'un des spectateurs initié aux secrets des chamanes. Le page assiste le chamane pendant les enchantemenis et s'écrie aux moments opportuns : « *söb*! » (la paix! c'est bien!) « *kirdjik* » (c'est vrai) « *tchoo*! *oo*! *oh*! Enfin, c'est lui qui sèche le tambourin et même qui en joue, quand il faut que le chamane ait les mains libres.

Le tambourin rappelle la forme d'un œuf aplati; il est ouvert d'un côté, 2 pieds et demi de longueur, 2 pieds de largeur, de 4 à 5 pouces de profondeur. La caisse doit être faite du *kil*,

la meilleure partie du bois de mélèse, et doit être séchée sur le tronc même. Autant que possible, on doit le confectionner du bois d'un arbre que la foudre a frappé. A l'intérieur de la caisse, sur la bordure, sont fixés de 9 à 21 gros boutons[1]. La poignée est en forme de croix ; elle est maintenue par quatre courroies qui lui donnent du jeu et facilitent le maniement du tambourin. A l'intérieur du tambourin, on suspend souvent des grelots. Sur la peau sont dessinés la plupart du temps des signes mystérieux en rouge et en noir figurant des hommes et des animaux. Le chamane empoigne de la main gauche le « batteur » (*byly-jah*), baguette de bois recourbée, recouverte de la peau des jambes d'une jument ou d'un renne : on y a également suspendu neuf grelots métalliques. Le chamane est enfin habillé : il prend son tambourin à la main et il s'accroupit sur une peau blanche, au milieu de la yourte. On ferme hermétiquement les portes, on éteint le feu du foyer ; les spectateurs s'installent le long des murs : les opérations magiques vont commencer.

Les petits sortilèges se font sans jeu de tambourin, sans le costume de chamane. Le chamane s'assied sur un petit tabouret devant le feu que l'on recouvre de cendres ; il tient à la main une *nahaïka* ou bien une branche autour de laquelle on a noué des poils blancs de cheval. Il faut que le nombre de ces écheveaux soit toujours impair : 3, 5, 7, 9. Le sorcier ne danse pas : il chante et fait des grimaces effroyables. Les Yakoutes ont recours aux chamanes dans beaucoup de circonstances de la vie journalière : ceux-ci sont leurs seuls consolateurs, leurs seuls conseillers, leur seul espoir dans les épreuves douloureuses de la vie. Perdu au milieu de ses déserts sauvages, le Yakoute tourne vers lui des yeux pleins de tristesse. On invoque le chamane pour qu'il dise l'avenir, pour qu'il donne sa bénédiction, pour qu'il attire la prospérité, pour qu'il retrouve ce que l'on a perdu. A toute noce d'importance, à tout *ysyhah*, il faut

1) La peau doit être celle d'un taureau de trois ans.

qu'un chamane soit présent : mais on l'appelle surtout auprès des malades. Avec l'introduction du christianisme, le rôle du chamane s'est restreint aux questions purement médicales. Les chamanes soignent toutes les maladies « yakoutes », c'est-à-dire celles qu'accompagnent les gémissements, les pleurs, le délire, les convulsions, les maladies de femmes, les fièvres des couches, les affections des organes internes, toutes les plaies, les kystes, la fluxion de poitrine, la fièvre typhoïde, les angines, les rhumatismes (surtout ceux qui sont à un état aigu). Dès qu'un malade prononce des paroles incohérentes et que son corps se pelotonne, se tord ou frissonne, trahissant ainsi une lutte intérieure, le chamane est alors sûr de son fait, et il se met aussitôt à l'œuvre. Les chamanes n'aiment pas les maladies « tranquilles ». Ils se refusent à soigner la phtisie, la dyssenterie, la scarlatine, la rougeole, la siphylis, les scrofules et la « lèpre des Yakoutes » (*trond*).

Ils ont particulièrement peur de la petite vérole ; ils ne veulent même pas opérer dans les maisons où cette maladie vient de pénétrer (*Ulus* de Nam, 1888). D'après eux, la rougeole et la petite vérole sont deux sœurs russes, affublées de vêtements de percale et de drap ; ce sont des étrangères avec lesquelles il n'y a rien à faire. Cependant, quand viennent « les jours d'épreuves », quand tout le monde est menacé, les chamanes s'attaquent même à la petite vérole. Un chamane vaincu par un esprit meurt aussitôt. En 1883, dans l'*ulus* de Kolym, une terrible épidémie de petite vérole avait éclaté et décimait toute la population ; un des meilleurs chamanes du pays « chamanisa pendant deux jours, mais cessa le troisième jour ». « En même temps, un chamane de Tchoukot ne cessa de faire des enchantements pendant quelques jours de suite, jouant, chantant, dansant sans interruption, sans prendre de boisson ni d'aliments jusqu'au moment où il tomba et expira. »

Toutes les maladies viennent des esprits et les modes de les soigner sont tous identiques : donner une rançon ou

chasser l'esprit. Mais dans ce cas-là, il faut apaiser les esprits auxquels est soumis l'agresseur pour éviter les vengeances, les intrigues, les complications qui pourraient en résulter. Il faut également acquérir les faveurs de l'esprit protecteur du chamane par un cadeau ou par une bonne parole. Le problème le plus difficile à résoudre est de découvrir les causes de la maladie, de connaître l'esprit qui tourmente le patient, de déterminer son origine, sa situation hiérarchique, sa puissance. La cérémonie comprend donc toujours deux parties : d'abord on appelle du ciel les esprits protecteurs, on invoque leur aide pour connaître les causes du malheur, et ensuite vient la lutte contre l'esprit ennemi ou contre l'*üör*. Les esprits s'entendent souvent entre eux et cachent leurs compagnons. D'ailleurs les puissants esprits s'inquiètent peu des prières des faibles humains, souvent, il faut les implorer, les ennuyer longtemps avant qu'ils permettent de chasser leur esprit subalterne.

La lutte que le chamane entreprend n'est pas aisée. Il faut que le chamane aille jusqu'au ciel : or, la route en est longue et dangereuse. La source même du chamanisme est le désir de porter secours à ses compatriotes. Le chamane, prêtre de ce culte, doit donc être le défenseur des opprimés, l'allié des malheureux. Les esprits ne lui pardonnent jamais son courage, n'oublient jamais les obstacles qu'il leur oppose et lui en veulent pour les âmes humaines qu'il leur enlève. Tant que les chamanes sont jeunes et puissants, les esprits les craignent, cèdent devant eux malgré la haine qu'ils leur portent; mais dès que l'âge affaiblit les sorciers, les esprits se vengent de l'abaissement dans lequel ils les ont tenus. Ils les tourmentent, les agacent, les empêchent de dormir, volent incessamment autour d'eux en criant, en les raillant, en les mordant, en les piquant. Personne ne les entend, à l'exception du chamane qui souffre en silence, en général délaissé lâchement de tous (*Ulus* de Nam, 1889). « Nous sommes tous destinés à tomber au pouvoir des esprits, m'expliquait tristement Tüspüt, les esprits nous détestent, car nous défen-

dons les hommes. Mais nous serons précédés par ceux qui font du mal aux hommes : *toïons*, princes, chefs, prêtres, tous ceux qui gouvernent, qui jugent, qui rendent des décrets, tous ceux-là nous précéderont. Car on ne peut pas régner sur les hommes sans faire verser des larmes humaines », ajouta-t-il d'un ton convaincu (*Ulus* de Nam, 1889).

Quand un chamane s'engage dans une lutte sérieuse, il ne sait jamais quelle en sera l'issue. Il doit toujours être prêt à mourir. Dans le peuple circulent de nombreuses légendes sur des chamanes enlevés vivants par les esprits, ou bien tués pendant qu'ils travaillaient à leurs sortilèges, ou encore morts subitement, n'ayant pu supporter les mystères qu'ils avaient aperçus ni le regard des dieux qu'ils avaient contemplés. Le chamane de vocation, le chamane qui consent à cette lutte par compassion pour ses semblables, le chamane qui croit aux puissances mystérieuses et qui va volontairement à une mort toujours possible, un tel chamane exerce une influence très profonde sur ses auditeurs. Quiconque a vu une ou deux fois les « mystères » des véritables chamanes, celui-là peut comprendre la classification qu'on fait des chamanes en : « grands », « ordinaires » et « trompeurs ».

Certains d'entre eux, et ce sont de vrais maîtres, mettent tant d'art dans les effets d'ombre et de lumière, savent si habilement faire alterner le silence le plus profond avec les bruits les plus étranges, dans leurs voix vibrent des tons si émouvants, si implorants, si menaçants, si harmonieux ou si effrayants, le roulement de leur tambourin correspond si bien à la tension d'esprit du moment, leurs hymnes, leurs chants, leurs récits sont pleins de mots si expressifs, de tournures si inattendues, de comparaisons si audacieuses que même un Européen ne pourra s'empêcher de subir le charme et la fascination de cette sauvage éloquence d'une âme libre et indomptée.

Les cérémonies chamaniques varient fort peu. Je vais

faire une esquisse de ce qu'on pourrait appeler le squelette du rite chamanique. Appelé auprès d'un malade, le chamane arrive en général vers le soir et occupe aussitôt la première place dans le coin du *billerik*. Étendu sur sa fourrure blanche, il cause avec les gens qui l'entourent et attend le moment opportun pour ses opérations magiques. Enfin, voilà le soleil qui se couche, l'ombre du crépuscule s'épaissit, on fait dans la yourte les préparatifs nécessaires. On apporte du bois pour le feu, on balaie la salle, on prépare un dîner plus réconfortant et plus délicat. Peu à peu arrivent les voisins qui s'installent sur les bancs, le long des murs, les hommes à droite, les femmes à gauche. On parle à voix basse; on s'avance avec précaution. Quelquefois, le maître de la maison confectionne deux nœuds coulants avec de solides courroies : le chamane se les attache aux épaules et les autres personnes en tiennent les extrémités pour le retenir dans le cas où les esprits tenteraient de l'enlever. Enfin, il a pris gravement sa place : il s'accroupit sur un banc, dans un coin où on a momentanément transporté une table. Il dénoue lentement ses tresses, murmurant quelque chose entre les dents, donnant des instructions à son assistant; un tremblement nerveux s'empare de son corps; il bâille, a des hoquets spasmodiques. Ses yeux regardent fixement un point; en général, il contemple ainsi le feu du foyer qui se meurt lentement. La flamme, de plus en plus faible, éclaire de moins en moins les ténèbres; rien ne bouge dans la salle; on va bientôt en barricader la porte qui ne s'ouvrira pas de sitôt. Le chamane enlève lentement sa chemise et endosse le kaftan magique. On lui tend une petite pipe : il fume en avalant la fumée. Ses hoquets et son tremblement nerveux s'accroissent; son visage pâlit, se couvre de sueur, sa tête retombe sur sa poitrine, ses yeux se ferment à demi.

Cependant, on a étalé au milieu de la yourte sa peau de jument blanche : il se fait donner de l'eau froide qu'il avale lentement, à grandes gorgées. Puis, d'un air somnolent, il prend son tambourin, s'avance jusqu'au milieu de la salle et

fait des génuflexions aux quatre points cardinaux; en même temps, il crache de l'eau à droite et à gauche. Le silence le plus profond règne dans la yourte : le page jette quelques poignées de crin de cheval dans le feu qu'il recouvre ensuite complètement de cendres. La salle est plongée dans une obscurité profonde, à peine atténuée par quelques braises mourantes du foyer : dans l'ombre, on entrevoit vaguement le corps recourbé du chamane qui tient à la main son tambourin grand comme un bouclier. Il se tient sur la peau de jument, le visage tourné vers le Sud; la fourrure sur laquelle il est étendu doit être disposée dans le même sens. Enfin, l'obscurité devient complète. Chacun se tient immobile et retient son souffle. On n'entend plus que les murmures indistincts et les hoquets du chamane. Puis tout bruit cesse : pendant quelque temps règne un silence plein d'angoisse. Tout à coup retentit, on ne sait où, un cri aigu, alternatif, pénétrant comme le grincement de l'acier; et tout retombe dans le silence. Puis, nouveau cri : tantôt en haut, tantôt en bas, tantôt devant, tantôt derrière le chamane se font entendre des bruits mystérieux : des bâillements nerveux, effrayants, des hoquets d'hystériques; on croirait entendre le cri plaintif du vanneau, mêlé au croassement d'un faucon qu'interrompt le sifflement de la bécasse : c'est le chamane qui crie ainsi en variant les intonations de sa voix. Nouveau silence : seul, un léger bourdonnement; on croirait entendre un moustique; le chamane a commencé sa musique. D'abord léger, imperceptible, le roulement du tambourin devient plus puissant, plus menaçant, puis il s'arrête : mais on l'entend bientôt mugir comme la voix de la tempête qui s'approche. La tempête éclate furieuse, sillonnée comme par des zigzags des sons les plus sauvages; on entend le croassement des aigles auquel se mêlent les plaintes des vanneaux, les cris perçants des bécasses et le refrain des coucous. Tout comme si les êtres, vivant dans le voisinage du ciel, étaient tous accourus et, ayant entouré le magicien de leurs innombrables essaims, voulaient par leurs cris funèbres annoncer sa venue aux ha-

bitants du ciel. La musique s'élève toujours et atteint son paroxysme : les coups de tambourin sont si rapides qu'ils semblent se fondrent en un terrible hurlement continu de l'instrument; les grelots font rage : ce n'est plus de la musique, c'est un torrent de sons, menaçant d'emporter dans ses tourbillons la pensée et la conscience des auditeurs. Un dernier coup retentit, et le tambourin retombe sur la molle toison blanche. La musique s'interrompt; aucune vibration n'agite plus l'air. Au bout d'un instant, le bourdonnement de moustique recommence, les sons grossissent, le roulement redevient menaçant, on entend divers cris d'oiseaux. Et ainsi, le même manège se répète à plusieurs reprises, suivant l'inspiration du chamane. Enfin la musique change complètement d'intonation, et alors retentissent les strophes d'un hymne, accompagnées du roulement rythmique du tambourin :

« 1) Le puissant taureau de la terre — le cheval de la steppe!

2) Le puissant taureau a mugi!

3) Le cheval de la steppe a frémi!

4) Je suis au-dessus de vous tous; je suis homme!

5) Je suis l'homme doué de tout!

6) Je suis l'homme créé par le Seigneur de l'Infini!

7) Arrive donc, ô cheval de la steppe, et enseigne!

8) Sors donc, taureau merveilleux de l'univers, et réponds!

9) O Puissant Seigneur, ordonnez!

10) Que quiconque je suivrai m'écoute des oreilles! Que personne ne m'accompagne, si je ne lui dis : Viens!

11) Que personne ne s'approche de moi plus que je ne le permets; que chacun regarde, écoute. Attention!

12) Rappelez-vous! Soyez tous ainsi — tous ensemble — tous tant que vous êtes!

13) Toi, qui es à ma gauche, Dame à la pince, si je choisis une fausse route, avertis-moi, commande-moi!

14) O Dame ma Mère, montre-moi mes erreurs et les routes que j'ai à suivre. Vole devant moi, suivant une large route. Prépare-moi mon chemin!

15) O Esprits du Soleil qui demeurez dans le Midi sur les neuf collines boisées, ô Mères de lumière, vous qui connaissez la jalousie, je vous implore : que vos trois ombres se tiennent bien haut, bien haut!

16) Et toi, à l'Occident, sur ta montagne, ô Seigneur mon Aïeul à la force redoutable, au cou puissant, sois avec moi.

17) Et toi, vénérable sorcier de la flamme, à la barbe grise, je t'implore : acquiesce à toutes mes pensées, à tous mes désirs. Écoute-moi. Exauce tous mes vœux, tous mes vœux! »

La musique s'élève, toujours, atteint son paroxysme, on entend des cris sauvages, des hurlements affreux, des paroles incohérentes. Tout retombe dans le silence. — L'invocation citée est à peu près la même partout ; elle est quelquefois plus longue, d'autre fois plus plus courte, car la liste des dieux et des esprits peut se prolonger indéfiniment. Chacun d'eux a ses titres généalogiques et ses attributs personnels qu'il faut citer. Cette partie de la cérémonie peut varier suivant le chamane et les circonstances.

Ensuite le chamane invoque l'aide de son *ämägät* et des esprits qui lui sont favorables ; il converse avec les *käläny*. Les esprits ne répondent pas toujours à cet appel : il leur arrive de traîner en longueur, de tergiverser. D'autres fois, par contre, leur arrivée est si brusque, les visages qu'ils montrent au sorcier sont si menaçants que celui-ci est précipité à terre ; s'il tombe sur le dos, c'est mauvais signe ; si c'est sur le visage, c'est bon signe. Alors les assistants font retentir un bruit de ferraille au-dessus de lui en répétant : « Le fer solide retentit. — Les nuages capricieux tourbillonnent, de nombreuses nuées se sont élevées » (*Ulus* de Kolym, 1883). Ou bien on bat le briquet en disant : « *Kyn-tchahan! Kyn-tchahan! Kündül-san-dyl!* — L'esprit du feu s'est écoulé (*synilyjdé*) » (*Ulus* de Nam, 1889). Quand l'*ämägät* est venu se poser sur le chamane, on voit ce dernier se lever, faire des bonds sur la peau de jument ; ses gestes deviennent de plus en plus rapides et violents : il vient se placer au milieu de la yourte ; on ranime le feu, on y jette force bûches

résineuses; une vive lumière illumine la yourte qui se remplit de bruits et de vie. Le sorcier ne cesse de danser, de tambouriner, de chanter; il fait des bonds furieux en se tournant d'abord vers le Sud, puis vers l'Ouest et vers l'Est; ceux qui le maintiennent par les courroies ont fort à faire. Dans les provinces méridionales du pays yakoute, le chamane danse librement, souvent le disciple-assistant joue alors du tambourin. La cadence de la danse rappelle un peu celle du *chopak* petit-russien; sans poses assises seulement. D'ailleurs, ce n'est pas une danse gaie. La tête du chamane, sans cesse inclinée en avant, tremble fébrilement; ses cheveux en désordre se collent à son visage en sueur; sous ses paupières à demi fermées, brille un œil au regard fixe et hagard; certains chamanes bavent et serrent convulsivement les dents. Le chamane en délire hurle d'une voix enrouée et frappe furieusement son tambourin. L'intensité de son délire ne cesse de s'accroître et de décroître alternativement; à certains moments, on croirait qu'il est épuisé, qu'il va tomber, et, tout à coup, après un court repos, on le voit reprendre ses sauts plus furieux que jamais. Puis nouvel arrêt : il entonne alors d'une voix grave et basse un hymne solennel.

Enfin, il s'est renseigné sur tout; il s'est entouré de la protection des dieux redoutables, fatigués par sa résistance; il a surmonté tous les obstacles, il a triomphé de toutes les ruses. — Il entame une danse légère et se met à chantonner des chansons, plaisantes ou terribles, pleines d'ironie ou de malédictions, suivant les êtres dont il imite les voix. — Il s'approche du malade et par un flux ininterrompu de conjurations, de menaces, de promesses alléchantes, il oblige la cause de la maladie à se retirer, ou bien il enlève le mal du lieu infesté, le porte au milieu de la salle et sans interrompre ses imprécations, il le chasse, le crache par la bouche, le pousse à coups de pieds, le chasse de la main en soufflant. En même temps, les assistants apprennent à quel prix les dieux d'en haut ont permis de ravir le butin d'un de leurs subordonnés. Le chamane, s'abritant les yeux de la main, examine bien tous

les recoins pour voir si quelque part n'est pas caché quelque hôte importun, quelque esprit de la tribu de ceux qu'on a invoqués ou chassés. S'il remarque quelque chose de suspect, « quelque brouillard », il se remet à danser, à tambouriner, à proférer conjurations et menaces. Et ainsi jusqu'à ce qu'il ait obtenu le résultat voulu. — La cérémonie est terminée; les actions de grâce ont été prononcées. Tout le monde respire plus librement. Pendant quelque temps, le chamane possédé de l'esprit prophétique, prédit l'avenir, explique les présages obscurs survenus dans la vie journalière, raconte ce qu'il a vu dans le ciel. C'est, en général, un moment très gai de la soirée; rires et plaisanteries tombent dru comme grêle. Tout le monde s'efforce d'être spirituel; et les esprits leur répondent consciencieusement. Enfin, les gens de la maison prennent la peau par les pieds et portent le chamane à sa place précédente, au *billerik* (*Ulus* de Kolym, 1883).

Il y a diverses sortes de sacrifices : quelquefois, on transporte la maladie chez un animal que l'on conduit au ciel. La danse figure toujours un voyage dans les airs en compagnie des esprits; quand on conduit la bête expiatoire, il faut également danser. D'après une légende, il existait naguère des chamanes qui s'envolaient réellement vers le ciel, et les assistants voyaient « un animal voguant dans les nuées, suivi du tambourin chamanique; le chamane lui-même, tout vêtu de fer, fermait le cortège. » « Le tambourin, c'est notre cheval », disent les chamanes. Il y avait même des chamanes si habiles qu'ils menaient au ciel du faux bétail « brumeux » au lieu de véritables bêtes : mais c'était un travail inutile, car « dans le ciel, on ne reçoit pas de telles offrandes » (*Ulus* de Nam, 1888).

Chaque chamane, à tous les endroits difficiles de sa route, à tous les passages dangereux, a ses lieux de repos, les *oloh*. Quand il s'assied, c'est signe qu'il a atteint un de ces *oloh*; quand il se lève, c'est qu'il se remet en route; quand il bondit, c'est qu'il prend son essor; quand il tombe, c'est qu'il est précipité sur la terre. Il y a des *oloh* à tous les « neuf »

endroits[1]. Tout chamane, même s'il est loin du lieu d'où il opère, sait où il se trouve, dans quel *oloh* s'est arrêté son compagnon, quelle route il suit.

Les chamanes d'ordre inférieur ne connaissent pas d'*oloh* (*Ulus* de Nam, 1888). — Quelquefois, on fait une cérémonie à part pour conduire la bête au ciel : on y procède en général en été, à ciel ouvert. Alors, on aligne avec soin de petits sapins choisis d'avance auxquels on attache des guirlandes de crins de cheval blanc (les chamanes n'en emploient pas d'autres); puis on plante trois poteaux, alignés en ordre, portant à leur sommet des représentations d'oiseaux : sur le premier se trouve le *öksökjou* à deux têtes ; sur le deuxième, le *grana nour* (*kouogos*) ou bien un corbeau ; sur le troisième un coucou (*kögö*). Au dernier poteau, on attache la bête offerte en sacrifice. Une corde fixée en haut représente la route vers le ciel » par laquelle vont s'envoler les oiseaux et que suivra la bête » (*Ulus* de Nam, 1889).

J'ai souvent découvert des vestiges de cérémonies chamaniques au milieu de fourrés déserts : comme, par exemple, des figurines en bois, de jeunes sapins à moitié écorcés (*tchetchir*), des cordes de crins avec des chiffons et des poignées de cheveux, des plateaux avec neuf petites terrines, en général souillées de sang. A certaines cérémonies, les chamanes employent des images de vanneaux, de perdrix, de vautours. Naturellement, le sacrifice d'une tête de bétail passe pour le plus agréable aux dieux. Alors, on ne tue l'animal que quand le chamane est possédé de son *ämägät*. Les meilleurs morceaux sont consacrés aux esprits et brûlés. Le reste est mangé par les assistants ou emporté par le chamane ; la peau, avec la tête, les cornes et les sabots, se suspend dans un lieu écarté et désert, à un arbre desséché[2]. Tout près, souvent sur le même arbre, on peut découvrir un *kotchaï*, longue flèche de bois, plantée dans le tronc desséché. Elle joue le même rôle que la corde avec les poignées

1) C'est toujours le nombre symbolique de la tribu.
2) Voir la description par Gmelin, *Reise*, Band II, p. 508, 509.

de cheveux de la cérémonie précédente. Elle indique la partie du ciel où doit se rendre la victime. Les Yakoutes appellent cette cérémonie : *kotchaï käräk*. *Käräk* veut dire offrande, en général ; l'*ytyk*, c'est une offrande de moindre importance[1]. Dans les forêts, on peut trouver beaucoup de traces de sacrifices, surtout dans les *toumoulah*, forêts désertes où poussent des arbres puissants aux larges branches.

Naguère, le chamane arrachait de sa propre main le cœur de l'animal et l'élevait vers le ciel en offrande aux esprits (Aldan, 1885). Le chamane barbouillait du sang de l'animal son visage, son costume, l'image de son *ämägät* et les petites figurines en bois d'esprits et d'animaux employées aux conjurations magiques.

Gmelin raconte que ces figurines ressemblent à nos poupées : seulement, à la place des yeux, les Yakoutes mettent des grains de verre ou des billes de plomb[2]. J'ai vu quelques-unes de ces figurines : ce ne sont souvent que des nœuds d'arbres aux formes bizarres. Parmi les images d'animaux, j'ai vu un renard et un loup qu'on avait envoyés à la recherche de haches perdues ; le renard s'est sauvé ; quant au loup, il courut devant lui, mais fut trop peu intelligent pour retrouver les objets perdus.

Le *kotchaï* ne s'organise que dans des circonstances extraordinaires : c'est un grand sacrifice.

Le plus souvent on offre des animaux vivants. Ils les appellent *tinnah ytyk* : dans ce cas, on lâche librement l'animal dans les champs. Ils est défendu de tuer une telle bête, si on ne la remplace pas par une autre. Cette coutume devait avoir une grande importance comme moyen de conserver les troupeaux, de développer la tempérance, l'économie, et par suite d'enrichir les tribus pieuses qui l'observaient scrupuleusement. Jadis, on ne voulait même pas traire les bêtes sacrées.

1) *Käräk-sourt* : ce sont en Mongolie d'antiques tertres couverts de pierres. En yakoute, cela signifie lieu de sacrifice : *käräk*, sacrifice ; *sourt*, lieu de campement, prairie avec maison.

2) *Reise*, Gmelin, Band II, p. 476.

Dans l'*ysyah* d'été, le maître de la maison couvrait l'hôte intime d'une toque de fourrure et l'emmenait dans le bois où, en compagnie de la ménagère, on recherchait les animaux consacrés que l'on arrosait de crème ou de *koumyss*. Cet usage a maintenant disparu (*Ulus* de Nam, 1885).

Les esprits ont parfois des exigences bizarres : ils demandent par exemple un vanneau vivant. « La vierge au vanneau » qui nuit aux yeux, s'entête particulièrement à exiger cette offrande. Il faut attraper un vanneau et le lâcher en liberté, au milieu des chansons.

On peut encore citer une étrange cérémonie du rite chamanique. Quand le chamane appelle « le dieu taureau » (*ogous tangaralah*) et si celui-ci fait son apparition, on voit aussitôt le chamane creuser un trou dans le sol avec sa baguette de tambourin : puis, il y verse de l'eau qu'il boit en la mémoire de ce que, « naguère, deux grands chamanes étant aux prises l'un avec l'autre sous la forme de leur *ié-kyla*, et se trouvant dans l'impuissance de se vaincre ou de se dégager, ils furent précipités sous la terre : on envoya alors du ciel un troisième chamane qui les réconcilia et les ramena à la lumière du jour » (*Ulus* de Nam, 1889).

A Aldan, le serviteur d'un chamane m'a dit qu'il y avait trois sortes de sacrifices : 1° *Tüchërgër* : on tue une bête à la maison et on dépose sur la table, pour les esprits, les meilleurs morceaux que l'on a bouillis à leur intention ; parfois, on dresse la table dans le bois ; 2° *Kotchei-käräk* : la cérémonie se fait dans la forêt ; on suspend à un arbre la peau avec la tête et on y plante une flèche pour indiquer la route ; 3° *Oustounya* : le chamane saisit la bête par les cornes, la renverse sur le sol, s'assied dessus, chante, tambourine ; ensuite, il lui coupe les pieds, lui ouvre le poitrail, lui arrache le cœur et l'élève encore tout fumant sur sa main vers le ciel, le déchire de ses dents, le dévore, puis barbouille de sang son visage, ses vêtements, son tambourin. C'est une très antique coutume qu'on pratique rarement[1].

1) C'est une règle générale dans certaines localités qui n'est pratiquée qu'aux

Les chamanes yakoutes aiment beaucoup prédire l'avenir au moyen d'une cuillère ou d'une baguette de tambour ; ils les jettent en l'air et, suivant la façon dont elles tombent, ils augurent en bien ou en mal. Les Yakoutes ont beaucoup de manières d'interroger l'avenir : il est un mode original qui consiste à suspendre une alène aux doigts du devin au moyen d'une aiguille et d'un fil ; on la maintient au dessus d'un cercle dessiné au charbon sur la table. Au bout d'un certain temps, l'alène se met à trembler, à décrire des cercles, des ellipses, enfin elle se tourne vers une certaine direction : c'est la réponse à la question. Toute direction a sa signification particulière. Il faut se tenir longtemps immobile, accoudé sur la table, et faire à l'alène force conjurations au nom de l'esprit de l'eau qui, au jour de l'an, s'échappe par une ouverture pratiquée dans la glace.

Le culte du feu fait partie du culte le plus antique des Yakoutes et, d'ailleurs, il est encore observé par tous. Une ménagère qui se respecte ne manquera jamais de jeter quelque chose au feu, au moins une fois par jour : un peu de nourriture qu'elle fait cuire, un fil, un cheveu, une pièce de cuire, etc., etc. « L'esprit du feu, vieillard à la barbe grise, est très bavard : il murmure toujours quelque chose ; mais l'enfant et le chamane seuls savent ce qu'il marmotte ». Il est défendu de décrotter ses bottes dans le feu, d'y plonger une arme en fer et surtout d'y cracher. Il y a différents feux : il y a le feu créé par Oulou-Toïon, feu utile qu'on employe dans la vie journalière (on lui consacre un étalon blanc) ; il y a aussi le feu sacré que l'on fait jaillir au dessus du chamane en défaillance ; il y a en outre le feu terrible, dévastateur envoyé par un vieillard souterrain qu'on peut

noces et aux cérémonies chamaniques, dans les provinces méridionales, et qui consiste à ne tuer les bêtes à cornes et les chevaux qu'en leur tranchant l'aorte. On couche l'animal sur le dos au moyen de cordages, on lui ouvre le poitrail et quiconque « a les doigts solides » fouille le thorax et saisit le cœur. J'ai vu des bêtes pleurer sous cette opération. C'est une antique manière de sacrifier les bêtes qui provient de l'époque où il n'y avait pas d'ustensiles pour recueillir le sang.

apaiser par l'offre d'un étalon rouge comme le sang, au museau blanc et avec une raie noire sur le dos. On ne sait jamais quelle sorte de feu brûle dans votre foyer : il est donc prudent de lui prodiguer des dons. Il ne faut jamais parler mal du feu ni donner du feu de son foyer à un homme inconnu. Restent les feux-follets que les esprits locaux allument pour se distraire (*Ulus* de Nam, 1889).

Je terminerai mon étude des croyances yakoutes par la description des cérémonies riantes, faites en plein soleil, au milieu de la gaîté générale, au printemps et en été, en l'honneur des dieux de l'abondance et des sources de la vie. Ces cérémonies sont du ressort de chamanes spéciaux appelés « chamanes d'été » (*saingy*) ou « chamanes blancs ». Le principal objet de ce culte est *Aisyt*, la déesse de la fécondité et de la procréation. Elle réside à l'Orient, dans la partie du ciel où le soleil se lève en été : celle-là c'est l'Aisyt des hommes. Quant à l'Aisyt des chevaux, on la trouve là où le soleil se lève en hiver ; sous terre, demeure l'Aisyt des bêtes à cornes. Quant Aisyt descend sur la terre, elle s'installe au dessus du lit des maîtres de la maison. Les jeunes filles mettent sur une planche, devant leur lit, une figurine d'Aisyt afin d'obtenir la fécondité.

C'est Aisyt qu'on implore pour avoir des enfants, surtout pour avoir des fils. Le jour où le chamane doit venir pour invoquer Aisyt, on nettoie la yourte, tout le monde mange bien, s'habille comme pour une fête, de façon que la déesse trouve, à son arrivée, des visages souriants. Le chamane choisit parmi les assistants neuf jeunes filles innocentes et neuf jeunes gens encore vierges ; il les range côte à côte (*nar-nar*), les jeunes gens à droite, les jeunes filles à gauche ; puis il s'avance à leur tête, son tambourin à la main et en chantant des hymnes ; ils le suivent en se tenant par la main et ils chantent en chœur *Aihal ! Ouroui ! Aihal !* Le chamane énumère dans ses prières tous les dieux et tous les esprits alliés à Aisyt. Le chamane monte ainsi vers le ciel et y conduit les jeunes couples ; mais les serviteurs d'Aisyt se tien-

nent aux portes, armés de fouets d'argent : ils repoussent tous ceux qui sont corrompus, méchants, dangereux ; on n'y admet pas non plus ceux qui ont perdu trop tôt leur innocence.

Dans les chansons, on appelle Aisyt « la Dame qui se tient à demi couchée et qui porte sur la poitrine la dépouille d'une zibeline largement étendue ». « Sa toque lui recouvre les oreilles ; elle a des bottes en peau de loup qui lui remontent jusqu'aux reins et où huit lacets sont dénoués. » On lui demande « le rire et la gaieté (*külüm-alaïan*) « pour que le nouvel être, après sa naissance, vive, s'asseye et croisse heureusement ». Auparavant, les riches avaient la coutume de consacrer une bête à Aisyt, quand leurs femmes étaient enceintes, et l'on sacrifiait l'animal au moment des couches, c'est-à-dire à l'instant où Aisyt, escortée de ses jeunes vierges et de ses jeunes garçons, « esprits des herbes, des arbres, des fleurs, des champs », se manifestait en personne au dessus de l'oreiller de la femme. Si celle-ci était condamnée, Aisyt ne se montrait pas. On offrait à Aisyt et à son escorte les entrailles et la tête de la bête sacrifiée : le reste était dévoré par les gens de la maison, par les hôtes et enfin par la vieille femme qui veillait sur la malade, et qui l'assistait pendant l'accouchement. Aussitôt l'enfant né, cette vieille femme jetait du beurre dans le feu en disant : « Nous te remercions, ô Aisyt, pour tes bontés, et nous te prions de nous les accorder à l'avenir ! »

En général, Aisyt reste pendant trois jours près de la couche de la jeune mère qui pendant tout ce temps-là doit rester étendue sur le sol couvert de paille. Le troisième jour, elle se lave et s'étend dans son lit. Il ne doit pas y avoir alors d'hommes dans la yourte. Près du feu, coiffées de leurs toques de fourrures, les voisines et les femmes de la maison versent du beurre fondu dans le feu, en mangent, s'en barbouillent le visage, et par trois fois poussent des rires bruyants : « *Ihèhè* ! » Pour cette cérémonie, on prépare trois terrines de beurres : une pour Aisyt, une autre pour la vieille garde-malade, et enfin une troisième pour les voisines.

La cérémonie s'est enfin terminée : on a brûlé ou mangé tous les restes de viande; les hôtes se retirent. La vieille assistante ramasse la paille, enlève tous les vestiges de l'accouchement et va les porter au loin, dans la forêt, pour les déposer bien haut, sur une branche. Aisyt se retire : elle a rempli sa mission. L'âme que lui avait remise son père *Djesegeï*, Seigneur de la Redoutable Race Divine (*Djesegeï Aï-Tördö-ouordah-Toïona*), cette âme humaine, elle l'a déposée dans « le monde du milieu ». Les greffiers célestes ont déjà écrit dans les livres d'Aï-Toïon la destinée de la nouvelle âme qui va vivre comme il le lui est écrit.

« Mais cette âme n'oubliera pas le monde étoilé d'où elle est venue et elle ne cessera d'y aspirer, et elle aura la nostalgie de sa première patrie » (*Ulus* de Kolym, 1883).

C'est ainsi que les Yakoutes expliquent notre tendance vers un idéal et notre douleur de ne pas l'avoir atteint.

WENCESLAS SIEROSZEWSKI.

DE QUELQUES PROBLÈMES

RELATIFS

AUX MYSTÈRES D'ÉLEUSIS

DEUXIÈME PARTIE

L'ESCHATOLOGIE DES MYSTÈRES[1].

Dans la partie précédente, j'ai essayé de reconstituer le noyau primitif des Mystères. J'ai montré que, à l'origine, il y avait lieu de distinguer l'initiation proprement dite des rites secrets qui visaient l'objet essentiel de l'institution[2]. Cet objet était de faire réussir les récoltes des familles vouées au culte des grandes déesses éleusiniennes, τὰ γένη τὰ περὶ τὼ θεώ — par extension, de procurer aux initiés abondance et prospérité. — Or, lorsque fut rédigé l'hymne homérique à Déméter, à la fin du VIIIe ou au commencement du VIIe siècle avant notre ère, les Mystères nous apparaissent avec un tout autre

1) Voir t. XLVI, p. 173 à 201.

2) Ne pourrait-on voir une allusion à cette distinction, et non une simple redondance poétique, dans le vers 481 de l'hymne homérique à Déméter, où le poète mentionne successivement l'*initiation* et la *participation* aux mystères : Ὃς δ' ἀτελὴς ἱερῶν, ὅς τ' ἄμμορος. Il est à remarquer que Platon emploie également deux termes successifs pour désigner le profane : « ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος » (*Gorgias*, 105), à moins que, chez lui, ce ne soit une allusion à la distinction des petits et des grands Mystères. De même encore, Andocide dit à ses juges : « Vous avez été initiés et vous avez contemplé les rites des deux Déesses » (πρὸς δὲ τούτοις μεμύησθε καὶ ἑωράκατε τοῖν θεοῖν τὰ ἱερά. *Orat. Graec.*, éd. Didot, t. I, p. 53, § 34).

but : celui d'assurer à leurs adeptes le bonheur dans la vie future. Comment s'est faite cette substitution?

L'initiation chez les non-civilisés.

Ici encore, si nous voulons reconstituer les antécédents d'une institution qui remonte aux âges préhistoriques de la Grèce, nous ferons bien de consulter les usages analogues, qui, chez les non-civilisés, semblent le fruit d'un raisonnement commun à toutes les fractions de l'humanité dans les phases rudimentaires du développement mental.

En Australie, chez les indigènes des Nouvelles-Galles du Sud, quand les jeunes gens arrivent à l'âge de puberté, on les fait enlever par un personnage, nommé Thuremlin, qui feint de les tuer, de les dépecer, puis de les rappeler à la vie[1]. Le long de la rivière Darling, cette initiation comprend la cérémonie suivante : Les néophytes sont amenés près d'une fosse où est couché, sous une légère couche de terre, un vieillard qui tient en main une branche d'arbre. Aux accents d'un hymne magique il se met à agiter son rameau et finit par se relever[2]. Ne croirait-on pas lire la description que donne Firmicus Maternus de la *passion* de Dionysos, quand il montre le dieu étendu sur une couche funèbre dans les ténèbres : « On déplorait sa mort avec d'amères lamentations, puis on introduisait de la lumière et l'hiérophante, après avoir ondoyé le néophyte, chantait lentement le distique suivant : « Courage, mystes, maintenant que votre dieu est sauf, pour vous aussi ce sera le salut! »[3] — En Polynésie, aux îles Fidji, on conduit les jeunes gens devant une rangée d'individus cou-

1) A. L. P. Cameron, *Tribes of New South Wales*, dans le journal de l'*Anthropological Institute*, Londres, 1884-1885, t. XIV, p. 358.

2) A. Howitt, *Australian ceremonies of initiation*, dans le journal de l'*Anthr. Inst.*, Londres, 1883-1884, t. XIII, p. 453.

3) Julius Firmicus Maternus, *De error. prof. Relig.*, éd. Rigaltius, p. 15.

chés qui simulent des cadavres couverts de sang de porc. A un cri poussé par le prêtre, ils se relèvent vivement, et, tandis que la cérémonie continue, vont se laver à la rivière voisine[1].

Dans certaines parties du Congo, les jeunes gens en âge de passer hommes feignent de tomber morts. Emportés par les féticheurs dans la forêt, ils y passent plusieurs mois, parfois plusieurs années; puis ils rentrent dans leur famille, mais ils doivent se comporter comme s'ils avaient tout oublié de leur vie antérieure, y compris le langage et l'habitude de se nourrir eux-mêmes. On doit refaire leur éducation, comme s'il s'agissait de nouveau-nés[2]. — Des particularités analogues ont été signalées parmi les Peaux-Rouges de la Virginie et les indigènes de la Nouvelle-Guinée. Chez ces derniers, on force les néophytes à s'introduire dans la gueule d'un monstre fabriqué à la ressemblance d'un casoar ou d'un crocodile; on dit alors que le diable les a avalés et, tandis que les mères se lamentent, on conduit les patients, les yeux bandés, dans une caverne obscure, où les sorciers, tout en se livrant à un épouvantable charivari, feignent de leur trancher la tête. Après huit ou neuf jours, on leur communique les coutumes de l'association et les traditions de la tribu; on leur enjoint de garder le silence sur ce qu'ils ont vu et entendu; enfin on les rend à leur famille. Mais, ici également, ils doivent feindre d'avoir à refaire leur éducation, comme s'il s'agissait de petits enfants[3].

Suivant M. Frazer, le but de ces rites est soit de mettre temporairement l'âme des jeunes gens à l'abri de certains dangers, soit de leur communiquer une âme nouvelle, empruntée à quelque *totem*[4]. La seconde explication me semble de beaucoup la plus plausible, à condition de ne pas nous renfermer dans les limites du totémisme, mais de rechercher

1) L. Fison, *The Nanga*, dans le journal de l'*Anthrop. Inst.*, Londres, 1884-1885, t. XIV, p. 22.
2) W. H. Bentley, *Life on the Congo*, Londres, 1887, p. 78 et suiv.
3) Frazer, *Golden Bough*, t. I, p. 347 et suiv.
4) Id., t. II, p. 54.

également l'être dont les initiés doivent s'assimiler la nature, tantôt chez les esprits des plantes, des eaux, des corps célestes, tantôt chez quelque ancêtre mythique ou quelque puissant sorcier ; en d'autres termes, parmi tous les dépositaires d'un pouvoir surhumain.

Initiation = Ré-génération.

Cependant, pour acquérir une âme nouvelle, il faut renoncer à l'ancienne; il faut d'abord mourir. Aussi la plupart des initiations impliquent-elles une mort apparente, soit qu'on soumette le néophyte à une immolation simulée, soit qu'on lui impose un voyage au pays des défunts. « Mourir, disait Plutarque, en jouant sur les mots, c'est être initié : τελευτᾶν = τελεῖσθαι[1]. — Réciproquement, pourrait-on ajouter, être initié, c'est mourir. Du moins c'est encourir une mort temporaire pour revivre dans des conditions différentes et meilleures. En ce sens l'initiation est bien une ré-génération. Il en était ainsi chez les anciens, aussi bien que parmi les peuplades non civilisées dont je viens de décrire les coutumes.

Nous voyons par le récit d'Apulée que l'initiation aux Mystères d'Isis était envisagée comme une mort volontaire conduisant à une autre vie[2]. Les mystères de Cybèle comprenaient le taurobole et le criobole, où l'initié, couché dans une fosse, recevait sur le corps le sang d'un taureau et d'un bélier; dès ce moment il devenait *taurobolio criobolioque in æternum renatus*[3]. Dans l'Inde, aujourd'hui encore, le jeune brahmane qui veut se faire initier à la connaissance du Véda par un gourou doit se soumettre à une cérémonie

1) *Ex opere de Anima*, II, 5.
2) *Metamorph.*, liv. XI.
3) *Corp. Insc. Lat.*, t. VI, p. 97, n° 510.

qui le fait prétendument repasser à l'état d'embryon[1]. Enfin, au sein du christianisme, le baptême qui constitue la formalité essentielle de l'entrée dans la communauté des fidèles a toujours été présenté comme un ensevelissement symbolique en vue d'une résurrection spirituelle[2]. On lit sur l'architrave du baptistère du Latran, le plus ancien de la chrétienté actuelle, la devise suivante, qu'y avait fait graver, au v[e] siècle, le pape Xystus III :

Cælorum regnum sperate, hoc fonte renati;
Non recipit felix vita semel genitos.

La prestation des vœux, dans certains ordres religieux, qui est une véritable initiation, comprend une célébration de l'Office des morts sur le novice couché dans une bière ou étendu sous un suaire, entre quatre cierges. Après le chant du *Miserere*, il se relève, fait le tour de l'assistance en recevant le baiser de paix et va communier entre les mains de l'abbé[3]. De ce jour, il prend un nouveau nom qu'il gardera jusqu'à la mort.

L'initiation des enfants à Éleusis.

Il y a des indices que, dans la Grèce primitive, on faisait passer les adolescents par des épreuves d'initiation quelquefois très rigoureuses, témoin les flagellations des adolescents sur l'autel d'Artémis Orthia à Sparte[4] et sur le tombeau de Pélops à Olympie[5]. Peut-être les immolations rituelles d'enfants, racontées par des légendes locales, où l'on a voulu voir un souvenir de sacrifices analogues à ceux des Sémites,

1) *Satapatha Brahmana*, Kandâ II, dans les *Sacred books of the East*, t. XLIV, p. 86-90.
2) *Ép. aux Romains*, vi, 4; *Colossiens*, ii, 12.
3) Voir le *Ceremoniale benedictinum*, d'après le *Dictionnaire de Théologie catholique*, Paris, Gaume, 1863, t. XIX, pp. 184-185.
4) Pausanias, III, 16, 7.
5) Maury, *Relig. de la Grèce antique*, t. II, p. 105.

ne sont-elles qu'un écho travesti des scènes d'initiation où l'on feignait d'immoler des adolescents, pour leur communiquer ensuite une vie nouvelle.

Dans les Mystères d'Éleusis, non seulement les habitants de l'Attique avaient le privilège d'être admis à l'initiation dès l'enfance, sur la présentation de leur père, mais encore il y avait certains enfants, désignés par le sort dans les familles de pure descendance athénienne, qui participaient aux grands Mystères avec une fonction spéciale. On les appelait Παῖδες ἀφ' ἑστίας; μυηθέντες ἀφ' ἑστίας « enfants » ou « initiés du foyer »; ils accomplissaient notamment certains rites expiatoires pour le compte des autres initiés[1]. L'expression ἀφ' ἑστίας a amené certains commentateurs à croire qu'il s'agissait d'enfants destinés à représenter officiellement la cité, symbolisée par le foyer public[2]. Guigniaut estime qu'on voulait ainsi rendre plus agréable à la divinité une expiation générale venant de mains innocentes! Alfred Maury se borne à expliquer l'expression d'*enfants du foyer* par le fait qu'ils se tenaient plus près de la flamme du sacrifice[3].

Ne peut-on y voir une survivance de l'époque où les enfants des familles qui possédaient en commun les Mystères d'Éleusis, étaient initiés à l'aide d'une sorte de baptême ou de régénération par le feu? Le désir d'expliquer cette cérémonie, quand son sens primitif se fut oblitéré, devait forcément donner naissance à un mythe comme celui de Démophoon, que l'hymne homérique à Déméter rattache aux aventures de la déesse chez le roi d'Éleusis. La reine Métanire avait confié son enfant à Déo dont elle ignorait encore la nature divine. La déesse, voulant rendre son nourrisson immortel, l'oignait d'ambroisie et, pendant la nuit, le cachait à l'intérieur d'un foyer embrasé. Métanire, l'ayant surprise au cours de cette dernière opération, poussa un cri d'effroi qui indigna la déesse

1) ὁ ἀφ' ἑστίας λεγόμενος παῖς ἀντὶ πάντων τῶν μυουμένων ἀπομειλίσσεται τὸ θεῖον. Porphyre, *De Abstinentia*, IV, 30.
2) Foucart, *Recherches*, 2e Mémoire, p. 98.
3) *Relig. de la Grèce antique*, t. II, p. 353.

et la fit renoncer à son plan. Démophoon resta donc soumis au trépas[1]. Une variante, reproduite par Hygin confirme la présomption qu'il y a là un mythe engendré pour l'explication d'un rite initiatoire : ce serait le roi d'Éleusis qui aurait rompu le charme par son intervention intempestive et la déesse l'en aurait puni en le frappant de mort[2] ; ce qui est bien le châtiment réservé à ceux qui troublent le cours ou surprennent le secret d'une initiation.

Auguste Mommsen est, à ma connaissance, le seul auteur qui ait pressenti un rapport entre le mythe de Démophoon et les « enfants du foyer », quand il suppose que ceux-ci allumaient leur torche au foyer sacré, en souvenir de l'immortalité que la déesse avait voulu assurer à Démophoon[3]. Pour ma part, j'estime que c'est un cas où l'on doit être tenté d'expliquer le mythe par l'usage, plutôt que l'usage par le mythe[4].

Le « passage par les éléments », pour employer l'expression dont se sert Apulée dans la description de son initiation aux Mystères d'Isis[5], a été souvent conçu dans l'antiquité, comme la condition nécessaire du renouvellement des êtres. L'observation des phénomènes physiques qui se passent dans la décomposition des organismes vivants, à une époque où l'on croyait l'univers formé de trois ou quatre éléments simples, n'a-t-elle pas dû engendrer la conclusion que la mort restitue à leurs réservoirs respectifs les parcelles d'eau, d'air, de feu et de terre constituant par leur combinaison la personnalité de l'homme ? Or nous trouvons précisément, parmi

1) *Hom. Carmina, In Cer.*, v. 232 et suiv.

2) *Fabulæ*, fab. 147 (éd. Schmidt, Iéna, 1872, p. 21).

3) A. Mommsen, *Feste des Stadt Athen*, p. 274.

4) William Simpson, dans son ingénieux ouvrage, *The Jonah Legend, a suggestion of interpretation* (Londres, 1899), développe, avec une grande force d'argumentation, la thèse que l'aventure du prophète hébreu est l'interprétation d'une scène d'initiation, où le néophyte devait rester trois jours soit dans un vêtement en peau de poisson, soit dans une représentation du Scheol figuré par un monstre marin.

5) *Per omnia vectus elementa remeavi* (Apulée, *Métam.*, lib. XI, éd. Didot, p. 441).

les cérémonies des Mystères auxquelles est attribuée une portée purificatrice ou rénovatrice, l'immersion ou l'onction, l'emploi du *van*, l'intervention du feu sous la double forme de fumigation et d'illumination, la descente dans le monde souterrain. En tout cas cette dernière formalité qui se maintint, jusqu'à la fin des Mystères, sous la forme d'une promenade à travers l'Hadès et les Champs-Élysées, impliquait pour ceux qui y prenaient part, un trépas suivi d'une renaissance dans des conditions supérieures à celles de la vie précédente. C'était une véritable palingénésie que devait subir quiconque voulait pour la première fois participer aux *sacra* d'Éleusis.

J'ai fait voir précédemment comment ces *sacra* finirent par se confondre avec les formalités préalables de l'initiation. La régénération du profane cessa d'être un préliminaire pour devenir une partie essentielle et, finalement, l'objet principal de l'admission aux Mystères ; elle ne fut plus présentée comme un fait d'une portée actuelle et immédiate, mais comme le symbole et la garantie de la destinée qui attendait l'initié après la mort.

La Vie future aux temps homériques.

Les premiers Hellènes, comme tous les Indo-Européens, croyaient à la présence, dans les êtres vivants, d'un élément subtil qui n'était pas le corps et qui cependant lui ressemblait ; qui constituait la véritable personnalité et qui, après la mort, survivait à l'état libre. Ce *double* continuait à hanter les abords du cadavre et, après la dissolution du corps, le lieu du trépas ; il pouvait toutefois s'en écarter pour se mêler aux affaires des hommes. Les vivants ne pouvaient s'en débarrasser qu'en lui fournissant une demeure convenable, où ils le faisaient pénétrer à l'aide de certains rites et où ils le maintenaient en pourvoyant aux nécessités de son existence

posthume. C'était à ses proches qu'incombait cette double mission; mais toute la communauté y était intéressée. En effet, convenablement traité, le défunt exerçait chez les vivants, par des moyens assez mal définis, une influence qui pouvait être considérable; il continuait à protéger ses descendants et même ses concitoyens. De là le culte des ancêtres et des héros. Dans le cas contraire, privé des rites funéraires, le trépassé devenait un danger public.

Les besoins de la vie posthume étaient réduits au logement et à la nourriture. On construisait des tombes à l'imitation des maisons et par crainte, devoir ou affection, on y déposait, chacun suivant ses moyens, ce qui était de nature à alléger ou embellir l'existence précaire des occupants. On célébrait, au foyer domestique, des festins dont les morts étaient censés prendre leur part et l'on égorgeait des victimes sur leur tombe, parfois en ménageant, dans les parois, une ouverture qui permettait au sang d'arriver jusqu'aux restes du défunt. Peut-être cette dernière coutume indique-t-elle une époque où l'on admettait une obscure survivance de la vie dans le corps. Quoi qu'il en soit, la crémation, en détruisant le cadavre, ne laissait plus subsister que l'ombre, l'εἴδωλον, l'image pâle et effacée, mais cependant redoutable, de celui qui n'était plus[1].

Peu à peu l'imagination en vint à unifier les séjours souterrains de ces innombrables doubles. Au delà ou plutôt audessous du tombeau, s'ouvrit, comme chez les Sémites, — et peut-être sous l'infiltration des traditions sémitiques, car la conception en paraît absente chez les Aryas orientaux, — une sorte d'énorme caverne, la demeure d'Hadès, où les âmes, laissant les cendres au tombeau, s'en allaient poursuivre une vague imitation de leur vie terrestre. — Telle est la croyance qui prédomine aux temps homériques. L'*Odyssée*, se rapprochant de la tradition égyptienne, place l'entrée de

1) Cf. pour les croyances eschatologiques de la période préhomérique, Fustel de Coulanges, *La cité antique*, t. II, et E. Rhodes, *Psyche*, Fribourg, 1898.

l'Hadès dans la région occidentale, au delà du fleuve Océan où le soleil disparaît, chaque soir, parmi les ténèbres. Dans le chant XXIV, le poète nous décrit le départ des ombres. Hermès rassemble avec sa verge d'or les âmes des Prétendants massacrés par Ulysse, puis leur montre le chemin, « tandis qu'elles voltigent à sa suite, en poussant de petits gémissements, comme une bande de chauves-souris dans une caverne ». Le dieu les conduit « au delà du fleuve Océan, au delà de la Roche Blanche, près des portes du Soleil, à travers le pays des rêves, jusqu'à la prairie des asphodèles, séjour des esprits, où résident les fantômes des hommes épuisés[1]. »

C'est un pays sombre et humide où poussent seuls des plantes marécageuses et des arbustes rabougris. Les défunts y errent par troupes, faibles, affamés, ayant perdu la volonté et la mémoire, sans autre mobile qu'un vague instinct qui les pousse à rechercher les libations et le sang des victimes versé à leur intention.

Au chant XI, lorsqu'Ulysse, après avoir traversé le pays des Cimmériens, se rend à l'entrée des Enfers, dans l'espoir d'y interroger les mânes de Tirésias, il commence par creuser une fosse, puis il verse des libations de vin, de miel et d'eau saupoudrée de farine, enfin le sang d'un mouton et d'une brebis noirs. Aussitôt les ombres d'accourir vers l'offrande et il doit les en écarter avec son glaive, pour qu'elles ne prennent pas les devants sur le personnage qu'il attend.

Ici se place l'épisode si touchant de sa rencontre avec sa mère, qui le reconnaît seulement après qu'elle a pu, à son tour, s'abreuver du sang noir. Vainement, par trois fois, il essaie d'embrasser l'ombre chérie; il ne saisit que l'air[2]. Dans un autre passage souvent cité, Achille, après avoir inutilement cherché à saisir le fantôme de Patrocle, définit de la sorte ce qui survit de l'homme : « En vérité, il subsiste, jusque dans

1) Chant XXIV, vers 1 et suiv.
2) *Odyssée*, XI, vers 108 et suiv.

la demeure d'Hadès une âme et une image (ψυχὴ καὶ εἴδωλον); mais d'enveloppe (φρένες), absolument point »[1].

En vain, dans ce monde des illusions, chacun conserve son rang et même ses occupations : Minos persiste à y juger, Orion à y chasser ; il semble que ce soient là des réminiscences purement subjectives qui ne peuvent compenser la perte des réalités terrestres et on conçoit la mélancolique réflexion d'Achille, qui eût préféré « travailler la terre pour un maître sans patrimoine et sans biens que de régner sur tous ceux qui ont vécu[2] ». Même pour les riches et les puissants, l'immortalité, dans ces conditions, était une amère ironie.

De bonne heure l'imagination humaine, qui ne perd jamais ses droits, se posa la question : N'existe-t-il pas, pour certains privilégiés, un moyen de se soustraire à cette fatalité d'un destin équivalant à l'anéantissement? Il y avait alors en circulation de vagues légendes relatives à une contrée lointaine, les *Iles des Bienheureux*, situées au pays du soleil couchant, où des êtres, qui ne sont ni des dieux, ni des hommes, mènent paisiblement une existence sans terme, dans une radieuse félicité, sous un climat toujours égal. Là gouvernent Kronos et le blond Rhadamante; plus tard, Hésiode y placera les hommes de la quatrième race, les héros de la guerre de Thèbes et de celle de Troie[3]. Toutefois dans Homère, le seul humain qui y ait obtenu accès, semble avoir été Ménélas, parce qu'il était devenu le gendre de Zeus, en épousant Hélène[4].

Les Champs-Élysées ont naturellement leur contre-partie dans un compartiment inférieur de l'Hadès, le Tartare, où la misérable existence du commun des morts est remplacée par de cruels supplices réservés aux ennemis des dieux, aux grands criminels qui ont violé la loi divine dans des circonstances particulièrement aggravantes : les Titans, Tantale,

1) *Iliade*, XXIII, 103-104.
2) *Odyss.*, XI, 597-600.
3) *Opera et dies*, vers 167-173.
4) *Odyss.*, IV, 561-569.

Pirithoüs, Sisyphe, Ixion, etc. Mais il n'était pas donné à la généralité des humains de devenir un Titan, non plus qu'un Rhadamante ou un Ménélas.

Changement dans le but des Mystères.

Sur ces entrefaites, voici qu'au VIIIe siècle un rayon d'espérance vient luire dans cette lugubre eschatologie et l'antique conception de l'Hadès s'en trouve ébranlée jusque dans ses fondements. Il provient des Mystères d'Éleusis, qui offrent désormais à leurs adeptes le moyen de se soustraire aux bourbiers de l'Hadès : « Heureux, dit l'hymne homérique à Déméter, celui qui a vu ces rites sacrés. Celui qui n'y a pas été initié et n'y a pas participé n'aura pas la même destinée après la mort dans la froide région des ténèbres[1]. — C'est le langage que tiendront encore Pindare, Sophocle, Platon, Plutarque, bien que leur conception de la vie future s'élève fort au-dessus des traits matérialistes sous lesquels l'imagination hellénique avait commencé par se dépeindre les félicités d'outre-tombe.

Cette substitution dans l'objet des Mystères fut grandement facilitée — mais non pas provoquée, comme on l'a cru longtemps — par la nature des légendes qui constituaient l'histoire mythique des deux déesses : Déméter, qui reçoit dans son sein, les défunts aussi bien que les semences et qui peut par conséquent leur ménager une destinée analogue[2] ; — Corè, la personnification même de ces semences, qui descend, chaque automne, dans le monde souterrain, pour en ressortir, toujours jeune et fraiche, à la saison nouvelle.

Ainsi le grain de blé devint l'emblème de l'existence humaine. En Attique on semait du blé sur les tombes. C'était,

1) *In Cerer.*, v. 480 et suiv.

2) A Athènes, les morts qu'on inhumait recevaient le qualificatif de *Démétriens*, Δημητρειοι (Plutarque, *De Orbe in fac. Lun.*, 28).

rapporte Cicéron, « afin que le sol, purifié par cette semence, pût être restitué aux vivants[1]. Un hygiéniste moderne ne s'exprimerait pas en d'autres termes, bien que dans une acception plus réaliste. La vraie raison de cet usage n'apparait-elle pas, chez les Égyptiens, dans l'assimilation d'Osiris, ou du défunt *osirisé*, au grain de blé ou d'orge qui germe dans le sein de la terre sous l'action fécondante des eaux? Parmi les peintures qui décorent le toit du grand temple de Philæ, une momie est couchée dans un sarcophage d'où surgissent parallèlement des épis qu'arrose un prêtre. L'inscription porte, suivant Brugsch : « Ceci est la forme de l'innommable Osiris mystérieux qui s'élance »[2]. Le rite final de l'époptie, c'est-à-dire la présentation de l'épi de blé, moissonné en silence, que l'hiérophante exhibait aux néophytes comme le dernier mot des Mystères, ne constituait, sans doute, à l'origine, qu'un rite agricole; il n'y avait rien à y changer pour en faire un symbole de palingénésie humaine.

Toutefois, si le symbolisme est susceptible de fournir une représentation ou d'encourager une espérance, il ne peut être, ici, la source de l'idée symbolisée et nous avons à demander pourquoi la contemplation du drame mystique ou même la pérégrination à travers les pays d'outre-tombe doivent assurer le salut dans la vie future. On a soutenu que les mystes, en participant aux aventures et aux souffrances des Grandes Déesses, obtenaient un titre à partager leur destinée ultérieure. D'autres ont admis simplement que l'initié gagnait ainsi de véritables indulgences qui devaient lui profiter dans la vie future ou bien qu'une fois admis dans la communion des immortels, il ne pouvait plus retomber dans la condition des âmes ordinaires. Mais, encore une fois, on ne voit point, dans ces hypothèses, le lien logique entre le résultat et le moyen.

1) Cicéron, *De Legibus*, II, 25.

2) Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Aegypter*, p. 621. — M. J. Capart traduit : « C'est le mystère de l'inconnu créé par la nouvelle eau ».

A la rigueur, nous pourrions nous contenter d'invoquer, ici également, le principe de la magie imitative, qui prétend créer les choses en les figurant. Mais je préfère me rallier à l'explication mise en avant par M. Foucart[1]. Il m'est impossible de suivre le savant helléniste, lorsque, prenant à son compte les allégations d'Hérodote et de Diodore, il conclut non seulement à la provenance égyptienne des mystères d'Eleusis, mais encore à l'identité originaire d'Isis et de Déméter. Sans doute les Grecs ont emprunté à leurs divers voisins un certain nombre de mythes et même de dieux. Mais nous avons vu que les Grandes Déesses semblent bien de souche européenne et que la formation de leur personnalité mythique peut se suivre sur place jusqu'au jour où elles devinrent les déités principales du cycle éleusinien. D'un autre côté, tout en contestant une intervention aussi ancienne et aussi directe de l'Égypte dans la formation du panthéon hellénique, on peut parfaitement admettre que les Grecs du VIII[e] ou même du IX[e] siècle avant notre ère, se soient rapprochés des conceptions égyptiennes sur la vie future, à la suite d'infiltrations venant non pas bouleverser, mais compléter ou préciser certaines de leurs propres croyances[2].

Cours pratique de Géographie infernale.

Les Égyptiens s'imaginaient que la connaissance géogra-

1) *Recherches*, 1[er] mémoire, 2[e] partie.

2) Si on veut trouver des antécédents exotiques au mythe de l'enlèvement de Coré, n'est-ce pas plutôt à la Mésopotamie qu'il faut s'adresser? Istar descendue aux Enfers pour rechercher son amant, est retenue captive par la souveraine du sombre Arali. Son absence, de même que l'exil volontaire de Déméter, frappe la terre de stérilité; si bien que les dieux se voient contraints d'envoyer à la reine des Enfers un messager qui lui porte l'ordre de relâcher sa prisonnière (Cf. Sayce, *Religion of ancient Babylonians*, Londres, 1887, p. 221 et suiv.).

phique du monde souterrain était nécessaire au défunt pour lui permettre de gagner les champs des Souchets ou d'Ialou, où il mènerait une existence paisible et heureuse. Ils plaçaient donc dans la tombe un exemplaire plus ou moins complet du *Livre des Morts*, qui enseignait l'itinéraire à suivre dans la région d'outre-tombe, avec les formules d'incantation à utiliser contre les esprits infernaux — quelque chose comme un Bædeker, ou, pour diminuer l'anachronisme, un Pausanias d'outre-tombe, enrichi d'un vocabulaire usuel. — C'est une leçon du même genre qui devait se donner dans les Mystères, où l'on faisait anticipativement parcourir aux néophytes la grand'route des Enfers et des Champs-Élysées. D'après M. Foucart, à mesure que se déroulaient, devant les initiés, les divers tableaux, l'hiérophante leur révélait les secrets confiés par les déesses à son ancêtre Eumolpos : la région des enfers qu'ils voyaient; la route à suivre; les noms véritables des divinités amies ou ennemies; les paroles à prononcer dans telle ou telle partie, etc.[1]. C'est la description que reproduisent, — autant qu'ils l'osent, sans encourir le reproche de profanation, — Aristophane, Platon, Plutarque, etc.

Déjà Homère avait précisé les principales lignes de la géographie infernale. Des peintures de vases nous représentent l'Hadès comme une région sombre, entrecoupée de fondrières, de maigres prairies et de bosquets rabougris. Dans les *Grenouilles* d'Aristophane, Héraclès, qui a visité le pays à la recherche de Cerbère, enseigne le chemin à Dionysos, qui veut à son tour tenter l'aventure : d'abord un vaste et profond marais, puis une région « infestée de serpents et de toutes sortes de monstres épouvantables; d'un côté, un abîme boueux où sont plongés les criminels; de l'autre, des buissons de myrte où des troupes d'hommes et de femmes, baignés dans une vive lumière, applaudissent au doux concert des flûtes ». — « Qui sont ces bienheureux? » de-

1) Foucart, *Recherches*, 1[er] mémoire, p. 63.

mande Dionysos. — « Les initiés », répond Hercule. « Quant au reste du chemin, les initiés donneront au fils de Sémélé toutes les indications qu'il désire, car ils habitent tout près du palais de Hadès et sur la route même qui y conduit[1] ».

M. Foucart invoque, à l'appui de ses conclusions, les lamelles d'or découvertes dans les tombes de Pétilia, en Sicile, et d'Eleutherna, en Crète; on y trouve, comme dans le *Livre des Morts*, des fragments d'itinéraire et des formules d'incantation pour l'usage du défunt[2]. Ces formules trahissent souvent une influence orphique, mais elles sont d'une époque assez tardive et rien ne prouve qu'elles se rapportent à des défunts qui auraient été initiés aux Mystères d'Éleusis. Non moins ingénieux est le rapprochement que fait le même auteur entre le nom des Eumolpides (qui chante bien, d'εὖ μέλπω) et le titre de *Ma Khroou*, donné aux défunts dans les inscriptions funéraires de l'Égypte. Il fait observer que cette épithète se traduit dans la langue égyptienne par « juste de voix »; elle indique que le mort est en état de prononcer avec les modulations indispensables les incantations à employer dans les périls d'outre-tombe[3]. Ainsi les Eumolpides étaient ceux qui devaient prononcer et enseigner, avec la note juste, les formules destinées à servir de mot de passe dans le royaume d'Hadès. Cette justesse d'intonation n'était pas moins nécessaire que l'exacte reproduction du texte. C'est pourquoi l'on exigeait particulièrement

1) *Ranæ*, vers 137 et suivant. — Dans la tragédie d'*Héraclès furieux*, Héraclès, racontant son expédition aux Enfers, ajoute : « J'ai réussi parce que j'ai vu les saints Mystères » (vers 613).

2) « Dans la demeure d'Hadès — porte une de ces inscriptions — tu trouveras, à gauche, une source, et, près d'elle un cyprès blanc. Garde-toi d'approcher de cette source. Tu en trouveras une autre, où coule l'onde fraîche qui sort du lac de Mémoire; devant, sont des gardiens. Leur dire : *Je suis l'enfant de la terre et du ciel étoilé, mais mon origine est céleste*; *sachez-le, vous aussi. Je suis dévoré par la soif qui me fait mourir, mais donnez-moi sans retard l'eau fraîche qui coule du lac de Mémoire.* Et ils te donneront à boire de la source divine et désormais tu régneras parmi les héros » (Foucart, 1er mémoire, p. 67).

3) Maspero, *Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. II, p. 373.

de l'hiérophante qu'il eût une voix juste[1], et des initiés qu'ils eussent au moins la parole intelligible. C'est, du moins, cette dernière interprétation que M. Foucart donne à l'exclusion prononcée par l'hiérophante contre quiconque était φωνὴν ἀξύνετος[2].

M. Maspero est venu apporter à cette thèse l'appui de sa haute autorité en matière d'égyptologie. Dans un compte rendu de l'étude de M. Foucart, publié en 1895 par la *Revue de l'Égypte*, il écrit : « Comme l'hiérophante à Éleusis, le prêtre égyptien devait avoir la voix juste, pour entonner les formules, et l'initié qui les répétait après lui devait être, ainsi que lui, juste de voix. Comme l'initié d'Éleusis, le mort égyptien rencontrait sur son chemin des fontaines dangereuses ou salutaires, des monstres qu'il repoussait par son chant; il parcourait les ténèbres opaques et arrivait dans des îles fertiles, éclatantes de lumière, les Prés des Souchets, où Osiris lui offrait un asile tranquille, à condition qu'il connût les mots de passe. »

Sans doute l'exigence d'une « voix juste » a pu s'introduire parallèlement chez les Égyptiens dans le Rituel des Morts et chez les Grecs dans la liturgie d'Éleusis ; elle figure, en effet, parmi les conditions indispensables au succès des incantations, — que celles-ci s'appliquent aux vicissitudes de la vie future ou à l'utilisation des forces surhumaines en général, — et elle se rencontre à peu près dans tous les cultes antiques, depuis la Chaldée et l'Inde jusqu'à l'Égypte et à la Grèce. D'autre part, Eumolpe était un chantre, un aède et dès lors son nom peut s'expliquer naturellement, sans qu'on doive invoquer une traduction de l'égyptien. Mais où la question devient plus délicate, c'est quand il s'agit d'expliquer la similitude dans l'application et même dans le contenu des formules magiques.

L'influence directe de l'Égypte sur la culture grecque

1) Epictète, *Dissert.*, III, 21, p. 439 de l'édit. de Leipsig, 1749.
2) 1er mémoire, p. 32 et suiv.

n'est guère apparente avant l'établissement de colonies ioniennes et milésiennes dans le Delta, sous Psammitik Ier (deuxième moitié du VIIe siècle) ; c'est même un peu plus tard que commencèrent les relations officielles entre les deux pays, lorsque Ahmas envoya, en 548, un subside aux Delphiens, pour rebâtir le temple d'Apollon détruit par un incendie[1]. Mais on peut se demander jusqu'à quel point une action indirecte n'a pas pu s'exercer, bien des siècles auparavant, sinon par les prétendues colonies égyptiennes dont l'existence en Grèce reste toujours problématique, du moins par l'intermédiaire de cette civilisation méditerranéenne, ou plutôt égéenne, qui florissait quelque deux mille ans avant notre ère. M. Arthur Evans, dans ses importantes fouilles de Knossos, a établi que, dès la XVIIIe dynastie, sinon antérieurement, des échanges de produits industriels et même de symboles religieux s'étaient opérés entre l'empire thébain et le légendaire royaume de Minos[2]. A Éleusis, des fouilles récentes ont ramené au jour, près de l'Acropole, des poteries, des patères, même des figurines, qui se rattachent à cette civilisation égéenne et, en 1898, M. Foucart signalait à l'Institut de France une nécropole du même voisinage, où l'on avait rencontré, dans la quatrième couche de tombes, des scarabées à légende hiéroglyphique, enfin une statuette d'Isis[3].

Rien, toutefois, ne permet d'établir que l'Égypte ait transmis à la Grèce, par ce canal, d'autres éléments que certains procédés d'industrie et quelques motifs d'art. J'aimerais mieux, pour ma part, recourir aux influences phéniciennes dont M. Victor Bérard a fait ressortir récemment l'action si considérable sur l'enrichissement de la mythologie grecque[4].

1) Hérodote, II, 180.

2) Arthur J. Evans, *The Palace of Knossos*, dans l'*Annual of the School at Athens*, n° VI, 1899-1900. — Du même, *The Mycenæan tree and pillar Cult*, Londres, 1901, p. 48 et suiv.

3) *Comptes-rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. Séance du 28 octobre 1898.

4) Victor Bérard, *Les Phéniciens et l'Odyssée*, Paris, 1902, t. I.

Ces courtiers modèles qu'étaient les Phéniciens ne se contentaient pas de transporter sur tout le pourtour de la Méditerranée les produits artistiques de l'art égyptien, généralement décorés de sujets religieux ; ils tenaient encore à la disposition de leur clientèle les explications qu'ils avaient pu s'approprier sur le sens de cette ornementation.

Ce n'était pas assez pour faire adopter aux Grecs les divinités de l'Égypte. C'est suffisant pour expliquer que, dans une époque antérieure au VIIIe siècle, ils aient été influencés, dans leur représentation du Tartare et des Champs-Élysées, par l'iconographie de l'Amenti et des Champs d'Ialou ; bien plus, que les Mystères d'Éleusis, à une époque où ceux-ci conservaient encore une certaine plasticité, aient tiré de l'Égypte l'idée de fournir à leurs initiés les moyens pratiques d'opérer avec succès la traversée de l'Hadès.

Pénétration de l'idée morale.

On conçoit combien l'appât de ce résultat dut accroître la vogue des Mystères dans tout le monde hellénique. Voici donc le terme de la vie, pour la première fois, dépouillé de ses terreurs. L'homme a vaincu l'Hadès : l'admission aux Champs-Élysées n'est plus seulement l'apanage des héros ; elle échoit en partage à tous ceux qui sont admis dans les secrets des Bonnes Déesses. Bientôt les images de Déméter et de Corè se montreront, sur les stèles et les sarcophages, comme les garantes et les dispensatrices de la félicité posthume : « Grâce à ces beaux Mystères qui nous viennent des dieux — porte une inscription des temps postérieurs — le trépas n'est pas un mal pour les mortels, mais un bien »[1].

Jusqu'ici, dans la vie future que promettaient les Mystères,

1) Ἐφήμερις Ἀρχαιολογική, organe de la Société archéologique d'Athènes, 1883, p. 82.

aucune part n'était faite à l'idée de rémunération morale. C'est l'initiation, l'initiation seule — et en tout état de cause — qui doit procurer le bonheur dans un autre monde. Nous trouvons toujours là l'idée d'*opus operatum*, combinée, si la théorie de M. Foucart est exacte, avec une sorte de gnosticisme géographique.

Cependant la conscience morale, élargissant son domaine, pénétrait de plus en plus la Religion. La conception d'un ordre moral, conçu sur le plan de l'ordre cosmique et mis, comme ce dernier, sous la protection divine, avait graduellement conduit les Grecs à faire de leurs dieux les défenseurs de la justice et à chercher une sanction religieuse des actes humains. Au VIe siècle, le contraste trop fréquent de la vertu malheureuse et de l'iniquité triomphante inspire les doutes poignants qui se font jour dans les hymnes de Théognis : « Comment peux-tu, fils de Kronos, mettre sur le même pied le prévaricateur et le juste[1] ? » Il y avait bien la solution traditionnelle : « Les enfants innocents ou les générations suivantes paient la dette de leurs pères ». Mais le poète lui-même se révolte contre cette réversibilité qui rejette sur des innocents la responsabilité des coupables : « Grand Jupiter, s'il plaît aux dieux que le scélérat aime la violence, que ne leur plaît-il aussi qu'il expie lui-même le mal qu'il a fait, sans que les transgressions des pères fassent plus tard le malheur des enfants[2] ? »

C'est alors que les philosophes commencèrent à chercher dans les possibilités de la vie future un moyen plus équitable de réparer les anomalies de la vie présente. Pythagore recourut à la transmigration qu'il combina avec les traditions courantes sur l'Hadès : le Tartare est, d'après son école, un lieu d'expiation à l'usage des âmes qui ont mal vécu et qui, après avoir subi leur châtiment, reviendront prendre un nouveau corps, jusqu'à ce qu'elles se soient suffisamment épu-

1) Théognis, *Eleg.*, vers 377 et ss.
2) Vers 731 et suiv.

rées pour regagner le sein de Dieu. Pindare, qui reproduit tour à tour dans ses odes les principales théories eschatologiques de son temps, expose, entre autres hypothèses, que les hommes passent alternativement du séjour des vivants à celui des morts pour être traités suivant leurs mérites dans chacune de ces existences successives : « Ceux qui, pendant trois séjours dans chacune de ces demeures, ont su garder leur âme pure de toute atteinte de l'injustice suivent la route de Zeus jusqu'aux îles des Bienheureux[1]. »

Platon lui-même acceptera la description mythologique du monde posthume ; mais il y répartira exclusivement les défunts d'après leur conduite morale : les bons dans les Champs-Élysées, les mauvais dans le Tartare, les mixtes dans l'Hadès ou marais Achérusiade[2].

Cette apparition des rémunérations morales dans la destinée des défunts était en contradiction directe avec la théorie que la félicité posthume dépendait exclusivement de la participation à des rites et, longtemps avant Diogène, les esprits éclairés durent se poser avec une anxiété croissante le problème que le philosophe de Sinope formulait en ces termes : « Le brigand Paetacion, parce qu'il a été initié, sera-t-il plus heureux après sa mort qu'Épaminondas qui n'a pas reçu l'initiation[3] » ?

La notion de pureté rituelle fut la brèche par laquelle l'idée morale pénétra dans l'eschatologie des Mystères. Il fut un temps — en Grèce comme ailleurs — où l'*impur* n'était pas encore dissassocié du *sacré*, c'est-à-dire où la notion de souillure se confondait avec la violation des « tabous ». Ce dernier terme, qui a conquis droit de cité dans l'histoire des Religions aussi bien que dans l'ethnographie, désigne les prescriptions à la fois sociales et religieuses interdisant certains contacts ou certains actes, soit parce qu'ils constituent un

1) Pindare, *Olymp.*, II, v. 68 et ss.
2) *Phædon*, §§ 143-144.
3) Plutarque, *De audiendis poetis*, *Moral.*, éd. Didot, t. I, p. 26. — Cf. Diogène Laerte, VI, 2 (éd. Didot, p. 142).

empiètement sur le domaine de puissances mystérieuses toujours redoutables, soit plus simplement, parce qu'ils ont pour effet de déchainer l'intervention d'êtres surhumains regardés comme nocibles[1].

Le sang humain — qu'il soit versé volontairement ou accidentellement — est surtout regardé comme un véhicule d'influences pernicieuses. Quiconque en a subi le contact se trouve non seulement exposé aux plus grands périls, mais, comme il peut communiquer cette *hantise* à ses proches ou même à tous les membres de son clan, ceux-ci s'empresseront de le mettre en quarantaine; ils le frapperont d'une véritable excommunication qui, la plupart du temps, se traduira par une interdiction de l'eau et du feu[2]. Tel était, aux temps homériques, le sort du meurtrier et, à une époque de beaucoup postérieure, c'est encore d'un véritable exil qu'on frappait à Athènes les objets inanimés qui avaient occasionné la mort d'un citoyen. Cependant à quoi sert la magie, si elle ne peut contrebalancer plus ou moins l'effet des *tabous?* On admettra donc, dans certains cas, que des opérations purificatoires puissent débarrasser le coupable ou plutôt l'imprudent de sa compromettante accointance avec les esprits irrités. Il y a là un ordre d'idées, parfaitement conséquent, dont les traces se retrouvent aux origines du droit pénal, chez les Grecs et les Sémites, aussi bien que chez les Cafres et les Polynésiens[3].

Peu à peu on chercha la source de la souillure encourue par le meurtrier moins dans le contact littéral du sang que

1) Cf. Léon Marillier, *Sur le caractère religieux du tabou mélanésien*, dans le septième volume publié par la Section des sciences religieuses dans la Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, Paris, 1896, p. 35 et suiv.

2) Dans *Œdipe-Roi*, Œdipe, après avoir consulté l'oracle au sujet de la peste qui désole Thèbes à la suite du meurtre de Laïos, s'écrie : « Cet homme, quel qu'il soit, j'ordonne que personne dans ce royaume, ne l'accueille, ne lui parle, ne l'admette aux prières et aux sacrifices des dieux, ni ne lui donne accès aux lustrations; que tous le repoussent de leurs foyers car il est la souillure dont nous sommes tous atteints, ainsi que vient de me le révéler l'oracle de Python ». *Œdipe-roi*, vers 236 et suiv.

3) Ce point a été parfaitement mis en lumière, pour les Sémites, par Robertson Smith (*Religion of the Semites*, lecture XI).

dans l'attentat à l'ordre naturel des destinées établies par les dieux, seuls maîtres de la vie humaine. Dès lors les purifications n'eurent plus tant pour but de soustraire le coupable à l'influence d'Erinyes vengeresses et de le rétablir dans l'intégrité de son existence sociale que de le mettre ou plutôt de le réconcilier avec les divinités supérieures. Même Apollon, quand il eut mis à mort le serpent Python, dut se soumettre à certaines purifications dans la vallée de Tempé, avant de reprendre sa place parmi les Immortels, et les petits Mystères, d'après une légende éleusinienne, auraient été institués par Déméter pour permettre à Héraclès de se purifier après le meurtre des Centaures[1].

Néanmoins certains crimes présentaient un caractère trop grave pour qu'on pût s'en laver par les procédés ordinaires de la cathartique. Tels étaient l'assassinat d'un concitoyen ou d'un hôte, le sacrilège, la violation du serment, la trahison envers la patrie[2]. On exclut donc de l'initiation, et, par suite, du bénéfice des Mystères, c'est-à-dire du salut dans la vie future, non seulement ceux qui étaient convaincus de ces crimes, mais encore ceux qui en étaient simplement accusés, aussi longtemps qu'ils ne s'étaient pas justifiés. L'initiation était ainsi — ou du moins aurait dû être — un certificat de bonnes mœurs, le privilège de l'innocence et de la vertu au moins négative. Mais que devait-il advenir de ceux qui, ayant participé aux Mystères, commettaient des crimes après leur initiation, ou même de ceux qui, malgré les prohibitions officielles, se glissaient dans l'intimité des Bonnes Déesses avec une conscience chargée de souillures?

1) Strabon, IV, 14, 3.

2) Le chœur des Mystes dans les *Grenouilles*, paraphrase évidemment les prescriptions des Mystères, quand il s'adresse aux spectateurs en ces termes : « Loin d'ici le mauvais citoyen qui, dans son intérêt privé souffle et attise le foyer de la sédition; le chef qui se vend, lorsque la patrie est en danger et livre des forteresses et des vaisseaux; le percepteur qui fait passer en fraude des denrées prohibées, celui qui procure des subsides à la flotte ennemie; celui qui souille les images d'Hécate tout en composant des dithyrambes; celui qui rogne le salaire des poètes dans les Dionysies ». *Ranæ*, vers 354 et suiv.

C'est ici qu'intervint l'Orphisme, lorsqu'il envahit les Mystères d'Éleusis à la suite du culte de Dionysos.

(*A suivre.*)

GOBLET D'ALVIELLA.

INTRODUCTION

A L'ÉTUDE DU GNOSTICISME

AU IIe ET AU IIIe SIÈCLE

TROISIÈME PARTIE[1]

DE LA VALEUR HISTORIQUE DES SOURCES ET DE L'USAGE QU'IL CONVIENT D'EN FAIRE.

La partialité dont les écrivains ecclésiastiques font preuve à l'égard du gnosticisme suffirait, à elle seule, à rendre suspect leur témoignage. Les violences de Tertullien et les injures d'Épiphane les disqualifient en tant qu'historiens de l'hérésie. Comment peut-on savoir jusqu'où la passion les a emportés? Mais, alors même qu'il serait certain qu'ils ont été de bonne foi et qu'ils n'ont pas sciemment altéré les faits, d'autres raisons des plus graves nous obligeraient à n'accueillir leurs affirmations qu'avec une confiance très limitée.

Qu'on se souvienne, tout d'abord, que la tradition ecclésiastique relative au gnosticisme ne remonte guère au delà de l'année 170 ou 175. C'est vers ce temps, au plus tôt, qu'Hippolyte a été l'auditeur d'Irénée et qu'il a conservé de ses entretiens des notes qui lui servirent plus tard à rédiger son traité *contre toutes les hérésies*. Irénée lui-même a utilisé pour son *Catalogue* un document d'origine incertaine.

1) Voir t. XLV, p. 299 à 319 (mai-juin 1902); t. XLVI, p. 31 à 57 (juillet-août) et p. 145 et 172 (septembre-octobre).

Il n'y a, cependant, aucune raison de croire que ce document existât déjà au temps où Irénée s'attaquait pour la première fois à l'hérésie dans ses entretiens avec Hippolyte et ses amis. Les quelques données relatives aux gnostiques qui se trouvent dans Justin Martyr sont peu de chose. En somme, le traité d'Hippolyte représente bien ce que l'on savait du gnosticisme dans les milieux catholiques aux environs des années 175 à 180. Cinquante ans séparent cette première tradition ecclésiastique des grands gnostiques et de leur avènement.

Un peu maigre au début, cette tradition n'a pas tardé à s'enrichir. Elle apparaît imposante dans les grands ouvrages d'Irénée et d'Hippolyte. De quelle manière s'est-elle accrue? Par l'apport de documents plus récents qu'elle-même et qui, par conséquent, ne l'ont pas rajeunie. Ainsi tout ce qu'Irénée donne dans l'*Adversus haereses* en plus de ce qui se trouve dans le traité d'Hippolyte est tiré de sources contemporaines. La plus grande partie de son exposé de la doctrine de Valentin est non seulement empruntée à un ouvrage de Ptolémée, mais manifestement à plusieurs autres écrits d'auteurs inconnus de l'école. Hippolyte n'a pas procédé autrement que son maître. Ce qui fait la valeur de ses *Philosophumena*, ce sont précisément des documents de date récente. Le fait d'avoir largement utilisé des sources contemporaines pour la description des diverses hérésies a eu sur nos hérésologues eux-mêmes un très curieux effet. Il s'est fait une confusion dans leur esprit. A cinquante ou soixante ans de distance des origines du gnosticisme chrétien, ils n'ont plus nettement distingué entre ses fondateurs et les épigones de leur temps. Ils n'aperçoivent plus le gnosticisme des premiers jours qu'à travers le gnosticisme contemporain. Ils appliquent sans scrupules les documents de celui-ci à l'histoire de celui-là. Il ne leur vient pas à la pensée qu'il puisse y avoir une différence. Pour eux tout le gnosticisme du IIe siècle ne forme qu'un bloc. Hippolyte nous offre, dans les *Philosophumena*, un exemple caractéristique de

cette confusion. Un de ses documents inédits attribue à Basilide un système qui ne rappelle que de loin celui de cet hérésiarque. Hippolyte enregistre cette prétention et l'accepte sans hésitation. Il n'est pas excessif d'affirmer que, vers la fin du IIe siècle, il n'y avait presque personne dans l'Église qui sût encore faire la différence entre Basilide et Valentin d'une part et leurs successeurs de cette époque. Seul Clément d'Alexandrie sait pertinemment que la secte qui de son temps se réclamait de Basilide pratiquait une licence de mœurs que le maître n'eût pas tolérée. Irénée l'ignore, et dans sa notice sur Basilide lui attribue précisément les principes licencieux de ses successeurs[1] ! A vrai dire, Irénée et Hippolyte nous renseignent plus sûrement sur les dernières phases de l'histoire des grandes sectes gnostiques que sur leurs commencements.

Une dernière raison de n'accepter la tradition ecclésiastique que sous bénéfice d'inventaire, c'est qu'elle accuse des lacunes graves. Elle abonde en contradictions et en énigmes qu'elle ne donne pas le moyen de dissiper ou de résoudre, parce qu'elle nous renseigne d'une manière incomplète sur les systèmes et les sectes gnostiques. C'est ainsi qu'on ne devinerait jamais d'après Irénée et Hippolyte que Marcion tenta une réforme de l'Église. On ne verrait en lui qu'un théoricien et un exégète. Ainsi la tradition laisse dans l'ombre tout un côté de sa personnalité et de son œuvre. Les écrivains catholiques nous donnent à entendre que Valentin n'a pas été immédiatement excommunié. Il est resté plusieurs années dans l'Église. On ne semble pas avoir eu autant d'ani-

1) Clément d'Alexandrie, III *Strom.*, ch. 1, 3 (Dindorf) : ταύτας παρέθηκα τὰς φωνὰς εἰς ἔλεγχον τῶν μὴ βιούντων ὀρθῶς Βασιλειδιανῶν, ὡς ἤτοι ἐχόντων ἐξουσίαν καὶ τοῦ ἁμαρτεῖν διὰ τὴν τελειότητα ἢ πάντως γε σωθησομένων φύσει κἂν νῦν ἁμάρτωσι, διὰ τὴν ἔμφυτον ἐκλογήν, ἐπεὶ μηδὲ ταὐτὰ αὐτοῖς πράττειν συγχωροῦσιν οἱ προπάτορες τῶν δογμάτων.

Irénée, *Adversus haer.*, I, 24, 5. Irénée met tout ce qu'il expose dans les quatre premiers paragraphes sur le compte de Basilide. Ensuite il s'agit des sectateurs de Basilide. La phrase suivante s'applique aussi bien à celui-ci qu'à ceux-là : *habere autem et reliquarum operationum usum indifferentem et universae libidinis.*

mosité pour lui que pour Marcion. Clément d'Alexandrie a presque de la sympathie pour lui. D'où vient cette apparente tolérance dont Valentin a joui? C'est en vain qu'on en demande l'explication à la tradition. Il nous faudrait avoir un Valentin plus complet que celui qu'elle nous a livré. Des faits comme ceux que nous venons d'indiquer font soupçonner la partialité des écrivains ecclésiastiques et les lacunes de leurs descriptions des hérésies. La preuve nous en est donnée par les quelques fragments d'écrits gnostiques qui nous ont été conservés. Ils nous font entrevoir certains aspects du gnosticisme que les écrivains catholiques nous laisseraient à jamais ignorer. C'est un des points que ce chapitre doit mettre en lumière. Qu'on en juge par un exemple que nous donnons ici parce que nous n'aurons pas l'occasion d'y revenir. Irénée fait une peinture accablante pour Carpocrate et son école de la morale que professait ce gnostique et que l'on pratiquait dans sa secte. Si l'on en croit l'évêque de Lyon, cette morale n'était qu'un libertinage que l'on justifiait par des raisons futiles. Ceux qui les débitaient les prenaient-ils au sérieux eux-mêmes? Ce qui donne plus de poids aux affirmations d'Irénée, c'est qu'il s'en rapporte aux écrits de la secte[1]. Or il se trouve que Clément d'Alexandrie nous a fort heureusement conservé un fragment important d'un écrit d'Épiphane, fils de Carpocrate[2].

L'auteur est partisan du communisme des femmes. Il fait valoir en faveur de sa thèse des considérations philosophiques qu'il relève de citations des Écritures. Il se réclame de Platon. La discussion comme toute son argumentation rappelle l'école. C'est ainsi que l'on soutenait, entre philosophes, de brillants paradoxes. Épiphane fait l'effet d'un théoricien dégagé de préjugés. Ses idées auront sûrement des conséquences déplorables. Elles serviront d'excuses aux pires débordements. Les adeptes de l'école dont il est avec son père le fondateur

1) *Adversus haereses*, I, 25, 3 : secundum quod scripta eorum dicunt ; § 4 : ἐν δὲ τοῖς συγγράμμασιν αὐτῶν.
2) *Stromates*, III, ch. II, 6-8 (édition Dindorf).

mériteront la réprobation dont Irénée les accable. Il n'y a pas lieu, cependant, de croire que Carpocrate et son fils aient donné l'exemple de l'immoralité qu'ils prétendaient élever à la hauteur d'un principe. Si Clément accuse leurs disciples des pires vices, il ne les enveloppe pas eux-mêmes dans la même accusation. Il convient donc de faire une distinction entre les premiers maîtres de cette école et leurs successeurs. Les Carpocrate et les Épiphane sont très supérieurs à tous égards à ceux qui se réclamaient d'eux à la fin du IIe siècle. Cette distinction, Irénée ne l'a pas faite; il ne s'en doutait pas; il a confondu fondateurs et successeurs; lorsqu'il croyait peindre les premiers, il dépeignait en réalité les autres. Sans les extraits du livre d'Épiphane que Clément nous a conservés, nous n'aurions aucune idée de ce qu'a été ce curieux et paradoxal esprit. Cet exemple prouve, comme nous le prétendons, que la tradition ecclésiastique relative aux gnostiques omet des choses essentielles et notamment qu'elle méconnaît ou feint de méconnaître la profonde différence qu'il y a entre les hérétiques de la fin du IIe siècle et leurs premiers maîtres.

Que nous offrent donc les écrivains ecclésiastiques en ce qui concerne le gnosticisme? Une tradition qui commence à se former un demi-siècle après l'avènement des grands gnostiques, qui est entachée de sérieuses lacunes, qui s'alimente d'une documentation moins ancienne qu'elle-même et que dominent enfin de violents partis pris et la plus flagrante partialité. Pareille tradition mérite-t-elle la confiance? Sans doute, il s'y trouve des détails exacts en grand nombre et même des parties excellentes. Mais prétendra-t-on qu'elle offre à l'historien les garanties qu'il a le devoir de réclamer? Se risquera-t-il à bâtir sur elle son édifice, à former, d'après elle, sa conception de ce qu'a été le gnosticisme et à porter sur ce vaste mouvement d'aspirations et d'idées un jugement qu'elle aurait motivé? Il s'en ferait sûrement scrupule. Ce qu'il faudrait, ce serait de pouvoir contrôler la tradition. Un critère est indispensable, qui permette de faire le triage

des éléments à retenir ou à rejeter dans la tradition elle-même. Ce critère, nous le trouverons dans les écrits ou fragments d'écrits gnostiques qui nous ont été conservés[1]. Sans doute, ces débris d'une littérature que le zèle iconoclaste a presque entièrement détruite, ne sont pas assez nombreux pour qu'on s'en tienne à eux et que l'on écarte systématiquement la tradition ecclésiastique ; ils ne suffisent même pas, à l'exception des documents coptes, pour vérifier les détails de la tradition. Mais ce qu'ils rendent avec cette vérité historique qui n'appartient qu'aux documents de première main, c'est la physionomie vraie des maîtres gnostiques et le caractère authentique de leurs écoles. Si nous n'avions que la tradition ecclésiastique, jamais nous ne saurions ce qu'ont vraiment été les Marcion, les Valentin, les Basilide ; nous ignorerions toujours ce qu'ils ont voulu et ce qu'ils ont tenté : leurs aspirations et leurs sentiments intimes continueraient à nous échapper, partant leur œuvre resterait pour nous une énigme indéchiffrable. Grâce aux épaves de la littérature gnostique, nous entrevoyons un monde que la tradition ecclésiastique a dénaturé à plaisir. Au lieu des ossements desséchés, déformés et même calcinés qu'elle nous livre, nous devinons des hommes vivants. Les fragments nous donnent ce que seuls peuvent donner les documents et les monuments authentiques : la divination des choses elles-mêmes. Voilà l'historien en possession d'une intuition juste et précise de l'esprit, des aspirations, de la mentalité des gnostiques. Cette intuition lui fera sentir et découvrir les erreurs, les lacunes, les falsifications de la tradition ecclésiastique. Il ne risquera plus de se faire, grâce à des informations incomplètes ou erronées, une idée totalement fausse du gnosticisme. L'idée générale qu'il en concevra d'après les fragments, sera son critère pour contrôler la tradition.

1) Voir Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, vol. I, p. 152-200. Voir aussi un article de R. Leichtenhom dans la *Zeitschrift für die Neutestam. Wissenschaft u. die Kunde des Urchristentums*, 1902, 3e fasc., intitulé : *Die pseudepigraphe Litter. der Gnostiker.*

On s'est contenté jusqu'ici d'utiliser nos fragments uniquement soit pour compléter soit pour confirmer les renseignements des héréséologues. C'est l'usage qu'en fait M. Hilgenfeld dans son histoire de l'hérésie. Sans doute, on les considère comme trop insignifiants pour en tirer un autre parti.

Interroger d'abord les fragments d'écrits gnostiques qui existent, pour en extraire l'image de l'homme qui en est l'auteur ou pour en déduire une idée générale de son système, faire ensuite, à la lumière ainsi obtenue, la critique de la tradition relative à cet hérétique, à sa doctrine et à son école, n'est-ce pas là la règle qu'il convient d'appliquer? N'y est-on pas forcément amené par les observations qui viennent d'être faites?

Du reste, les résultats déjà obtenus par l'application partielle qui a été faite de cette règle indiquent clairement que c'est là la méthode à suivre. On n'ignore pas que, grâce à la critique historique, Marcion et son école apparaissent maintenant sous un jour tout nouveau. Les admirables travaux des Harnack et des Zahn ont dissipé à jamais la légende dont la tradition, ecclésiastique avait enveloppé l'austère figure du célèbre hérésiarque. Il passait jusque dans les derniers temps, même auprès des historiens les plus avertis, pour un intellectuel de l'espèce de Basilide et de Valentin. Il n'avait songé, pensait-on, qu'à révolutionner les doctrines du christianisme courant. Il a suffi de dégager des notices d'Épiphane et du grand ouvrage de polémique de Tertullien, les fragments de ses écrits qui s'y trouvent, de les étudier en eux-mêmes, d'en faire état indépendamment des données de la tradition, pour en voir surgir un Marcion oublié depuis des siècles, autrement vivant et intéressant que celui de l'histoire ecclésiastique. Bien loin d'avoir été un théoricien révolutionnaire plus philosophe que chrétien, Marcion a été avant tout homme d'action et homme d'église. Il répudie le judaïsme et l'Ancien Testament parce qu'il rêve d'un retour au christianisme des premiers jours, c'est-à-dire, dans sa pensée, à celui de saint Paul, son plus fidèle représentant. S'il expurge

même le Nouveau Testament, s'il ne garde des Évangiles que celui de Luc, c'est parce qu'il veut restaurer la tradition apostolique dans toute sa pureté. S'il fonde enfin des églises, c'est justement parce qu'il est moins chef d'école que réformateur ecclésiastique. C'est un des plus brillants succès de la critique historique d'avoir ainsi exhumé la figure de l'homme qui a joué un rôle si important, et d'avoir rendu à son œuvre sa vraie signification. Ce tour de force, elle l'a accompli simplement par la rigoureuse application de la règle et de la méthode que nous préconisons.

L'influence de Marcion n'a eu d'égale que celle de Valentin. On retrouve partout les idées de ce dernier ; elles se sont infiltrées dans toutes les sectes de la gnose et n'ont pas laissé de marquer de leur empreinte la théologie chrétienne elle-même. Quoique l'on ait écrit de consciencieuses monographies de Valentin, on peut dire qu'il est encore inconnu. Il l'est autant que l'étaient Marcion et Apelle avant les travaux de M. Harnack. Ce que l'on ignore surtout, c'est l'histoire de sa doctrine ; on ne se doute pas des phases qu'elle a traversées en se transmettant de génération en génération. La seule raison en est qu'on n'a pas appliqué aux documents qui le concernent la méthode qui a si bien réussi pour Marcion.

Nous n'avons pas à faire ici la monographie de Valentin ; nous nous bornerons à en esquisser les grandes lignes. Ce sera le moyen le plus sûr de justifier l'application de la règle que nous posons.

Fort heureusement Clément d'Alexandrie nous a conservé plusieurs fragments des lettres et des homélies de Valentin. Que nous apprennent-ils sur le compte de leur auteur? Qu'on en juge d'abord par le suivant : « Autant l'image est inférieure à la vivante physionomie, autant l'univers visible (ὁ κόσμος) est au dessous de l'aeon vivant (le monde suprasensible). Quelle est la cause de l'image ? (Quelle en est la raison d'être ?) C'est la majesté du visage qui offre au peintre le modèle afin qu'elle (l'image) soit honorée par son nom

(c'est-à-dire, le nom de la personne dont c'est le visage). Car une forme à elle seule ne signifie rien (ἐρρήθη ou ἐρρέθη Sylburg) mais le nom (que l'on met sous l'image ou le portrait) supplée à ce qui manque dans la forme (pour être comprise). Ainsi le Dieu invisible contribue à accréditer ce qui a été formé (c'est-à-dire le Cosmos). » En d'autres termes, c'est le Dieu suprême qui communique son sens, sa valeur à la chose créée [1].

On a reconnu une conception chère à l'école platonicienne. Le monde visible n'est rien en soi ; laissé à lui-même, il serait le non-être. Ce qui lui donne quelque réalité, c'est le principe supérieur, ce sont les idées éternelles qui constituent le monde supra-sensible. La matière *est* parce qu'elle participe dans une certaine mesure aux idées immatérielles. Le monde visible est donc une image du monde invisible. Plus on s'éloigne de l'archétype et plus l'image s'efface et s'oblitère. Il est évident que cette conception domine toute la pensée de Valentin. Assurément ce n'est pas l'idée platonicienne dans sa pureté ; elle rappelle bien plus le platonisme des Philon, des Plutarque, des platoniciens du IIe siècle. Dans la doctrine de ces épigones de Platon, l'image, εἰκών, comme aussi le reflet, ἀπαύγασμα, sont termes courants et classiques. On les emploie pour dépeindre le monde visible et marquer sa relation avec le monde invisible. Valentin se représente le monde visible comme une simple image du monde supra-sensible. L'un est le modèle, l'autre la copie. De même le démiurge est le reflet du Père qu'on ne peut nommer.

Ce fragment nous révèle en Valentin un philosophe platonicien. Il ne l'est pas de façon superficielle comme Justin Martyr ; il est imbu de platonisme jusqu'aux moelles ; il ne peut concevoir l'ensemble des choses qu'au point de vue de l'école de Platon ; il est idéaliste autant et de même manière que Plotin lui-même.

1) *Stromates*, IV, ch. XIII 89, 90 ; citation qui peut se détacher du contexte.

Voici maintenant un fragment qui nous dévoile un Valentin que le premier ne ferait pas soupçonner. Dans un passage important dans lequel Clément cherche à définir les passions et à les caractériser dans leur essence, il cite quelques lignes du célèbre gnostique sur ce sujet : « Un seul est bon, dont la présence se manifeste par le Fils. C'est par lui seul que le cœur peut devenir pur, tout esprit mauvais étant expulsé du cœur. Car une multitude d'esprits demeurant en lui l'empêchent de se purifier, et chacun de ces esprits produit les effets qui lui sont propres; ils maltraitent l'âme diversement par de mauvais désirs. Et il me semble qu'il arrive à l'âme un peu ce qui arrive à une hôtellerie. Lorsque des gens mal élevés y séjournent, ils percent les murs, ils creusent des trous et les remplissent d'ordures. Ils n'ont aucun souci du lieu, vu qu'il appartient à autrui. Il en est de même de l'âme tant qu'on la néglige ; elle reste souillée; elle est la demeure d'une foule de démons, mais lorsque le Père, seul bon, a égard à elle, elle est sanctifiée ; elle resplendit de lumière. C'est ainsi que bienheureux est celui qui a le cœur en telle condition, car il verra Dieu [1] ».

Cet éloquent passage n'a pu être écrit que par un chrétien. Sans doute, à l'analyse, on discernerait dans la forme de la pensée l'empreinte des conceptions philosophiques de l'école. Clément accuse ici Valentin de concevoir les esprits dont il parle comme des entités réelles, de les représenter comme envahissant fatalement les âmes, d'en être enfin expulsés sans que la volonté de l'intéressé y soit pour quelque chose. Valentin est en effet si saturé de philosophie que l'accusation est probablement juste. A en croire son critique, il est fataliste comme les stoïciens. Cela ne l'empêche nullement d'être, comme du reste les moralistes du Portique, inconséquent dans la pratique. Le fragment qu'on vient de lire en est la preuve. Quoi qu'il en soit, ce qui domine ici, c'est l'inspiration chrétienne. Il y a, dans ces lignes de Va-

1) *Strom.*, II, ch. xx, 114.

lentin, un sentiment si net de la gravité de la souillure, des effets néfastes de la passion et, d'autre part, un besoin si ardent de pureté morale et une confiance si explicite dans la volonté et le pouvoir de Dieu pour purifier l'âme, qu'on y reconnaît de suite le langage d'un chrétien. Les sentiments qu'exprime l'auteur sont tout à fait étrangers à l'âme païenne. Épictète lui-même envisage tout autrement le mal moral. Pour lui, le péché n'est pas une souillure, mais bien plutôt une erreur et une défaillance du jugement et de la volonté.

Cette alliance intime d'un philosophe grec et d'un chrétien se laisse apercevoir avec évidence dans ce fragment d'une homélie que Valentin adresse aux initiés de la secte : « Vous êtes immortels depuis le commencement ; vous êtes enfants de la vie éternelle et vous voulez vous partager la mort afin que vous la dépensiez et l'épuisiez et que la mort meure en vous et par vous. Car lorsque vous désagrégez le monde et que vous-mêmes n'êtes pas désagrégés, vous êtes maîtres de la création et de la corruption entière [1]. »

Valentin est orateur. Il exprime ici sous forme hyperbolique une idée fort simple. D'après lui, les hommes spirituels ont le pouvoir de dominer, par l'ascétisme, la chair et les sens, la matière et les circonstances. C'est par là que l'on devient maître du Cosmos, c'est-à-dire, du domaine des choses qui naissent, meurent, tombent en dissolution. Voilà comment on anéantit la mort. Tout ce qui est mortel et périssable meurt au dedans de soi. On reconnaît ici le dualisme qui est au fond de toute la philosophie platonicienne de l'époque. Le monde passager et corruptible est opposé au monde éternel et incorruptible. D'autre part, ce qui est spécifiquement chrétien, c'est l'idée de la rédemption qui est au fond de cette exhortation. Clément ne s'y trompe pas. Il ne nie pas qu'elle inspire ici le prédicateur ; ce qu'il lui reproche, c'est d'attribuer aux hommes spirituels la même vertu ré-

1) *Strom.*, IV, ch. XIII, 89.

demptrice qu'au Christ. Critique peut-être tendancieuse. Quoi qu'il en soit, cette foi au salut, au triomphe de l'esprit sur la mort est du plus pur christianisme.

Dans un autre fragment, on trouve une indication précise sur la christologie de Valentin. On est surpris de sa simplicité. Il écrit à Agathopous au sujet de Jésus-Christ : « Tout en s'assujettissant à toutes les nécessités de la vie, il les a dominées. C'est ainsi qu'il a réalisé la divinité. Il mangeait et il buvait d'une manière particulière sans évacuer. Si grande était sa force de tempérance que les aliments ne se dissolvaient pas en lui puisque lui-même ne devait pas connaître la dissolution[1] ».

Il est à noter que Clément cite ici Valentin en l'approuvant. Ce qui est clair, c'est que, dans le système authentique de Valentin, Jésus occupe la place centrale. Jamais la tradition ecclésiastique ne l'aurait fait soupçonner. Rappelons, à l'appui de ce que nous affirmons, que dans sa lettre à Flore, Ptolémée attache une importance capitale à l'enseignement de Jésus. En cela, le disciple ne faisait que suivre l'exemple du maître. Sans doute, il est à prévoir que, dans la doctrine de Valentin, le Christ métaphysique absorbera le Jésus de l'Évangile. Le Jésus qu'il conçoit n'est que l'enveloppe ou l'apparence humaine de l'entité transcendante qui s'appelle Christ. Valentin aboutira logiquement à une christologie toute supra-sensible. Mais Clément n'est-il pas sur la même pente? Est-il moins docète que Valentin[2]? Dans la doctrine traditionnelle, le Jésus de l'histoire ne sera-t-il pas transformé en un Christ tout métaphysique? Valentin n'est qu'un précurseur qui ne se distingue pas encore sur ce point, de l'écrivain chrétien qui le cite. Ce qui est à retenir, c'est la place qu'il assigne à Jésus, c'est la piété avec laquelle il en parle. Il avait évidemment pour le Jésus des Évangiles un sentiment que n'avaient plus les gnostiques qui, dans la

1) *Strom.*, III, ch. VII, 59.

2) Voir *Strom.*, VI, 71. Clément dit expressément dans ce passage que Jésus était ἀπαθής.

Pistis Sophia, mettent en scène le Ressuscité, le font directement descendre du monde transcendant et placent dans la bouche de ce fantôme des paroles qui n'ont rien de commun avec celles du Jésus de l'histoire.

Dans un dernier extrait tiré d'une lettre de Valentin, on voit se dessiner les linéaments de son système. Il explique l'introduction d'un élément divin dans la constitution de l'homme. C'est tout un poème métaphysique, ébauché en quelques lignes. « Et une sorte d'épouvante survint aux anges en présence de cet être qu'ils venaient de former lorsqu'il proféra des paroles hors de proportion avec ses origines. Cela lui venait de Celui qui, sans le laisser voir, avait déposé en lui une semence de la substance d'en haut et parlait avec cette hardiesse en lui. C'est ainsi que parmi les hommes éphémères, leurs ouvrages sont un objet d'effroi pour ceux qui les ont faits, tels que des statues, des images, bref tout ce que font leurs mains pour représenter la divinité. Car Adam, ayant été formé en honneur de l'Homme inspirait la crainte de l'Homme préexistant lequel était en lui et ils (les anges) furent stupéfaits et aussitôt altérèrent leur ouvrage[1]. »

Deux mondes opposés l'un à l'autre, entre deux des êtres intermédiaires, parmi eux, nous dit Clément dans la suite, le Démiurge, créateur du monde visible, tout en bas, l'homme, destiné à sortir du monde inférieur, recevant à cet effet, comme gage de sa rédemption, un germe détaché de la substance supra-sensible, voilà les grandes lignes d'une vaste théosophie dont les conceptions sont foncièrement grecques et l'inspiration profondément chrétienne.

Nos fragments nous révèlent un Valentin que la tradition ecclésiastique ne laisserait jamais deviner. Il est d'abord un spéculatif. L'essor en pleine métaphysique est naturel à sa pensée. Les larges constructions d'idées en dehors de la réalité contingente l'attirent. Il est de la famille des Platon;

1) *Strom*, II, VI, 36.

des Philon, des Plotin. Mais en même temps quel orateur il y a chez lui! Avec quelle chaleur il presse et exhorte ses adeptes! Ce spéculatif est évidemment doublé d'un homme d'action et de propagande. C'est un apôtre. De là ce souffle qui rend sa parole si éloquente et parfois communique à son imagination un élan et une ampleur magnifiques. Philosophe et chrétien, homme de spéculation et ardent apôtre, tel est le Valentin des fragments. Son image s'en dégage sans qu'on les sollicite. Il ne faut pas essayer d'en déduire son système. Ce serait d'une exégèse fort arbitraire. Pour les détails de ce système, il faut recourir à la tradition ecclésiastique. Mais du moment que, grâce aux fragments, nous connaissons l'homme, sa forme d'esprit, ses tendances, et sur plusieurs points essentiels sa pensée, soit précise soit dans ses grandes lignes, nous sommes en mesure de contrôler les affirmations des Pères. Nous écarterons tout ce qui serait incompatible avec l'idée que nos fragments nous donnent de l'homme, de sa pensée, de ses visées.

Les plus anciens renseignements que nous donne la tradition ecclésiastique se trouvent dans le traité d'Hippolyte. Si les conclusions de notre critique littéraire sont justes, cet écrit contient, en effet, la substance des premiers entretiens d'Irénée sur l'hérésie. Il nous fait remonter jusqu'aux environs de l'an 175. Que savait-on, à cette date, parmi les catholiques, de Valentin et de son système? La notice d'Hippolyte qu'il est si facile d'extraire de Pseudo-Tertullien, de Philaster et d'Épiphane nous l'apprendra. Elle nomme d'abord les aeons disposés par couples; puis elle mentionne la chute du trentième aeon, c'est-à-dire de Sophia; elle donne une maigre esquisse de la cosmologie et de la christologie de Valentin et pour finir ajoute quelques autres menus détails.

Or quelle idée cette notice nous donnerait-elle par elle-même du célèbre gnostique? En aucune façon qu'il ait eu l'étoffe d'un philosophe, ni même qu'il ait pratiqué la philosophie. Pas un trait dans cette notice qui trahisse le plato-

nicien que nous révèlent d'emblée les fragments. Se douterait-on, à la lire, que Valentin était imbu jusqu'aux moelles des doctrines courantes de l'école et que sa pensée est sœur de celle des grands spéculatifs grecs? Justin Martyr est aussi élève des philosophes, mais Valentin était fait pour être un maître. Ce maître de la spéculation est introuvable dans la notice d'Hippolyte.

Encore moins se douterait-on, si l'on s'en tenait à cette plus ancienne forme de la tradition, qu'il y avait chez Valentin un fervent chrétien. Il n'y a pas un mot dans la notice qui fasse soupçonner cette aspiration à la rédemption qui enlève d'un souffle si éloquent certaines des paroles que les fragments nous ont conservées. Du christianisme de Valentin, il ne reste que la christologie dont Hippolyte se borne à souligner le docétisme. On dépouillerait de la même manière Clément d'Alexandrie, on ne mettrait en relief que certains côtés de sa pensée, qu'il serait facile de le faire passer pour un docète aussi extravagant que l'hérésiarque lui-même. Ainsi le véritable Valentin, l'esprit si séduisant et si original, l'austère moraliste, le persuasif directeur de conscience, l'éloquent prédicateur est complètement effacé dans cette notice. Il se peut qu'elle nous renseigne exactement sur les détails de son système, encore que des erreurs s'y soient glissées[1]. Mais nous n'aurions que la notice d'Hippolyte, que nous en serions réduits à nous représenter Valentin comme un esprit extravagant qui spéculait au gré de sa fantaisie et faisait de la figure du Christ le jouet de son imagination. Quel intérêt historique aurait alors son système? Quel moyen aurions-nous de le replacer dans le courant des idées de son temps et de le rattacher au mouvement de l'évolution humaine? Tout au plus parviendrait-on à découvrir dans les syzygies ou dans la curieuse notion que les éléments sont

1) La notice attribuait à Valentin un Évangile qu'il aurait préparé pour ses adeptes comme Marcion l'a fait pour son Église : *Evangelium habet etiam suum praeter haec nostra* (Pseudo-Tertullien). C'est une erreur. Voir Harnack, *Gesch. der altchrist. Litter.*, p. 176.

issus des passions de Sophia l'influence d'idées égyptiennes[1]. Il n'en resterait pas moins que le système de Valentin apparaîtrait de plus en plus comme une sorte de phénomène, unique de son espèce, un caprice de la nature, une aberration de l'esprit humain. Il ferait l'effet d'un bloc erratique perdu dans le vaste champ de l'histoire. Les détails d'un tel système ne seraient bons qu'à collectionner dans les manuels d'histoire des dogmes, comme on épingle les curiosités du règne végétal dans un herbier. Or, n'est-ce pas précisément de cette manière que l'on envisage encore maintenant la pensée du célèbre hérétique? Cette vue entièrement fausse est la rançon que nous payons pour avoir préféré aux fragments authentiques les notices ecclésiastiques, acceptées presque sans critique et surtout sans contrôle.

La notice d'Hippolyte, source d'erreurs par elle-même, devient un document de premier ordre dès qu'on l'étudie à la lumière des fragments. Ce qui reste de Valentin suffit pour voir qu'il avait de Dieu la notion alors courante parmi les philosophes et les gens cultivés. L'hérésiarque reléguait Dieu dans l'abstraction si bien qu'on ne pouvait rien en affirmer de positif. Le seul attribut qu'il lui reconnût, c'était la bonté. « Il est le seul bon », écrit Valentin. Quel rapport pouvait-il y avoir entre ce Dieu quintessencié et le monde visible? C'était le problème qui se posait depuis Platon devant la pensée grecque. Le principal effort des philosophes, ses successeurs, depuis les stoïciens jusqu'aux platoniciens du IIe siècle, avait consisté à en chercher la solution. Philon, Plutarque, d'autres encore imaginent des intermédiaires d'espèce divine entre Dieu et le Cosmos. Chacun s'applique à combler l'abîme qui les sépare et à les rapprocher. C'est dans cette vue que Valentin construit sa théorie des aeons disposés en couples ou syzygies. Chaque couple du plérôme marque une phase dans l'extériorisation du Divin. Sans doute, on ne sort pas encore de l'abstraction; mais il est

1) Amélineau, *Essai sur le gnosticisme égyptien*. Paris, 1887.

impossible de nier qu'il y ait dans le plérôme même une sorte de mouvement général vers le monde extérieur. Il y a une nuance, marquée par les termes mêmes, entre la première et la dernière syzygie. C'est donc de la principale préoccupation philosophique de son temps que s'inspire Valentin lorsqu'il imagine le plérôme. On a fait remarquer que notre théologien a emprunté à l'Egypte l'idée des syzygies. C'est probable en effet, mais il l'a transformée et en a fait une conception toute grecque. Non seulement il se sert de termes grecs pour désigner ses couples, mais il transpose les syzygies en des abstractions qui n'ont plus rien de commun avec les couples mâles et femelles de la mythologie égyptienne.

On entrevoit par les fragments que Valentin avait un sentiment intense et profond du mal moral. Ce trait donne un sens à toute la partie de la notice d'Hippolyte qui raconte la destinée de *Sophia*. Ce mythe, imaginé par Valentin, pose le problème du mal dans toute son ampleur. Il nous transporte dans le monde transcendant où se déroulent les premières phases du grand drame. La chute de Sophia est la cause première du mal. Celui-ci se propagera de proche en proche jusqu'à ce qu'il envahisse le monde visible. Une de ses conséquences, c'est la formation du Cosmos. Les éléments qui composent celui-ci dérivent des émotions et des passions de Sophia. Voilà le mal transporté dans le monde visible, devenu inhérent à la matière. Cette métaphysique sous forme mythique ne s'éclaire bien qu'à la lumière des fragments. Il faut y voir une création inspirée par l'obsession du mal moral. Cette obsession Valentin l'a puisée dans son christianisme. Sans doute il conçoit le mal à la manière des Grecs. Il y voit une infirmité, presque un défaut de connaissance, nullement une révolte contre un Dieu anthropomorphe. Clément d'Alexandrie le conçoit-il autrement? N'importe, ce qui est bien chrétien, c'est d'avoir conscience de la gravité du mal et d'en vouloir l'extirpation. Ce sont là les sentiments de Valentin. Sans les fragments, on ne s'en douterait pas.

Les quelques lignes que nous possédons de la lettre à Aga-

thopous prouvent clairement que Valentin s'était formé une doctrine christologique relativement simple. Trait singulièrement précieux. Nous sommes habitués, sur la foi des auteurs ecclésiastiques, à nous représenter la christologie de Valentin comme très complexe et très touffue. Il n'en est rien. Sur ce point la notice d'Hippolyte s'accorde avec les fragments. Il n'y est pas question d'un Christ issu de Sophia. Celui de la notice émane directement de Dieu. Il est d'abord préexistant, puis il revêt une forme humaine après « avoir passé par Marie ». On le voit, notice et fragments s'éclairent et se complètent réciproquement.

Ne sommes-nous pas maintenant en mesure de nous représenter Valentin d'une manière plus claire et plus juste? Il a commencé par appartenir à cette élite d'esprits cultivés et sérieux qui se formaient dans les écoles de philosophes. Les dialogues de Plutarque nous les font connaître et nous introduisent dans leur société. Valentin partage les aspirations de cette élite. Comme elle, il est encore plus préoccupé de morale et de religion que de cosmologie et de physique. Il avait cette soif d'expiation et de rédemption, si caractéristique de son temps, qui poussait tant d'hommes à chercher dans les mystères ou dans des cultes exotiques le secret d'une communion directe avec Dieu et d'une purification efficace. Échapper à la souillure, s'affranchir de la matière, s'emplir du Divin, s'assurer un passage jusqu'au monde transcendant, voilà ce que rêve Valentin. Ce qu'il cherche, il le trouve enfin dans le Christianisme. L'Évangile sera pour lui exclusivement la religion de la rédemption. Il voit en Jésus-Christ le garant et l'organe du salut dont il appelle la réalisation. De là chez lui, un ardent attachement à la piété chrétienne. Mais, comme il est philosophe, il lui est impossible de se contenter du christianisme des « simpliciores ». Il ne lui suffit pas d'une religion dont toute la doctrine consistait à croire que Jésus a révélé le vrai Dieu et assuré l'immortalité de l'âme, et qui n'avait d'autre rite que le baptême qui procure le pardon des péchés et l'eucharistie qui n'était même pas un sacrifice

à cette époque. En outre, comme il est Grec jusqu'aux moelles, il ne saurait adopter l'Ancien Testament sans y faire de fortes réserves. Le judaïsme lui est antipathique. L'hébraïsme des prophètes est trop différent de la philosophie classique pour qu'il le comprenne.

Aussi, obéissant à ses instincts et de Grec et de philosophe, il s'efforce d'une part de dégager le Christianisme de ses attaches avec le passé religieux d'Israël et, d'autre part, de l'élever, en tant que religion de la rédemption, à la hauteur d'une métaphysique dans le goût des spéculations platoniciennes.

Le Valentin dont l'image se dégage si facilement des fragments ne ressemble guère au portrait que la tradition ecclésiastique a consacré et imposé. Si l'on ne connaissait l'hérésiarque que par Irénée et Épiphane, on resterait dans une éternelle ignorance de ce qu'il fut. Son véritable caractère serait à jamais voilé et méconnu. On continuerait à ne voir en lui qu'un rêveur bizarre, dupe d'une imagination maladive, un naïf qui accueillait sans méfiance les plus étranges élucubrations sorties de l'Orient, à moins qu'il ne fût un habile charlatan comme le fut plus tard son disciple Marcus. Même la notice d'Hippolyte, si sobre qu'elle soit, ne suffirait pas pour dissiper cette impression et nous donner une idée juste de la personnalité et de la pensée intime de Valentin. Seuls les fragments feront la lumière. Dans la mesure où, par exemple, M. Hilgenfeld restaure au grand hérétique sa vraie physionomie, il s'inspire des fragments et oublie la tradition. Pour être dans le plein de la vérité historique, il n'y avait qu'à être plus conséquent. Extraire des fragments l'image authentique de Valentin, puis s'en servir pour trouver un sens aux détails touffus de son système tel que la tradition nous l'a transmis, enfin et surtout contrôler, à la lumière des fragments, toute la documentation ecclésiastique, voilà la règle qu'il fallait suivre. Elle nous marque la seule méthode qui donne des résultats [1].

1) La crainte de surcharger notre texte nous empêche de multiplier les exemples de l'application de la règle que nous posons. Notons, cependant, deux

Valentin a formé toute une pléiade de disciples distingués. Ce que la tradition ecclésiastique nous apprend sur leur

exemples trop topiques pour ne pas être mentionnés. Dans l'*Adversus haereses*, I, ch. xi, § 1, se trouve une esquisse de la doctrine de Valentin. M. Hilgenfeld estime qu'Irénée reproduit en cet endroit un document très ancien. C'est du traité perdu de Justin Martyr qu'il a dû le tirer. C'est donc la plus ancienne source sur Valentin que nous possédions en dehors des fragments. Elle est à mettre au même niveau que ceux-ci. Nous ne croyons pas qu'il soit possible de donner raison à M. Hilgenfeld. Qu'il y ait, dans cette esquisse, un document plus ancien, encadré et retouché par Irénée, nous ne le contestons pas. On sait que c'est l'opinion de M. Lipsius. Il est clair que ce document n'est pas intact; il trahit des traces de coupures; il est plein de lacunes et de contradictions. Ainsi il commence par désigner le principe suprême par le terme : Ἄῤῥητος. Dix lignes plus loin, il l'appelle Βυθός, sans prévenir le lecteur, comme si celui-ci n'ignorait pas, pour l'avoir déjà lue, cette appellation. Puis, notre document affirme que Valentin ὅρους δύο ὑπέθετο. Or que signifie le premier ὅρος qui se place entre le principe suprême et le reste du plérôme? Il semble que son rôle soit d'indiquer que dans la pensée de Valentin, il y avait lieu de distinguer entre le premier principe et le plérôme, c'est-à-dire entre ce principe en soi et, si l'on peut ainsi s'exprimer, son extériorisation dans l'abstraction. Pourquoi alors notre document met-il, au sommet du système qu'il décrit, une duade, ἄῤῥητος et σιγή? De telles contradictions ne nous obligent-elles pas à douter de l'intégrité de ce document? Il a subi de fortes retouches.

Ce qui est décisif à notre sens, c'est la christologie de ce fragment. Comparée à la christologie du traité d'Hippolyte, elle est plus complexe et d'un caractère moins primitif. D'après le traité, le Christ est envoyé *ab propatore*, il s'identifie ensuite avec Jésus. La lettre à Agathopous prouve que c'est bien là la christologie de Valentin lui-même. Dans le document d'Irénée, le Christ procède de la Mère, ἀπὸ τῆς μητρός. Il remonte dans le plérôme. Jésus a une origine également complexe; il a été projeté soit par Thélès, soit par le Christ qui s'est réfugié dans le plérôme, soit par le couple *Anthropos* et *Ecclesia*. Il n'y a qu'une chose de claire dans cette christologie, c'est qu'elle est fort complexe et fort éloignée de celle de Valentin lui-même.

Comment serait-on fondé dès lors à traiter ce document, incomplet et remanié, à l'égal des fragments authentiques de Valentin lui-même? Est-il surprenant que de telles exagérations aient provoqué une réaction excessive en sens contraire? C'est ainsi que M. Kunze en arrive à prétendre qu'il n'y a pas trace, dans cet endroit de l'*Adversus haereses*, d'un document plus ancien. Cette page, comme tout le reste, est exclusivement de la composition d'Irénée.

L'autre exemple que nous croyons utile de signaler n'est pas moins intéressant. On est assez surpris de constater que, dans son exposé de la doctrine de Valentin, M. Hilgenfeld fait état de la notice que les *Philosophumena* donnent comme de Valentin lui-même. Ce qui donne à ce document l'apparence de l'authenticité, c'est qu'il attribue à l'hérésiarque un rigoureux monothéisme. Au sommet du système qu'il décrit, il y a le principe suprême, absolu et immé-

compte se réduit à peu de chose. Ils paraissent avoir reproduit, sans sourciller, le système fantaisiste de leur maître. Ils se seraient bornés à le modifier sur certains points. Tel d'entre eux y aurait introduit les nombres des pythagoriciens. Ces modifications apportées au système primitif sont sans intérêt et les raisons n'en sont pas apparentes. En somme, les disciples font l'effet d'être aussi absurdes et extravagants dans leurs idées que leur maître. Il est certain que jamais Irénée et Épiphane ne feraient comprendre ni quels hommes ils ont été, ni quel a été leur rôle respectif dans l'histoire des idées valentiniennes. La tradition ecclésiastique a trouvé moyen de les rejeter hors des cadres de leur temps et de l'histoire. Ils sont aussi inexplicables que Valentin, partant sans signification aucune. Ce sont de vagues noms qui ne disent rien; on

distement au-dessous, les syzygies. Telle semble avoir été la conception du maître lui-même. Peut-être ne l'a-t-il pas formulée bien clairement car une confusion paraît s'être produite sur ce point d'assez bonne heure. Le document des *Philosophumena* nous apprend qu'on se divisait, parmi les disciples de Valentin, entre monothéistes et dualistes. Ce document a donc probablement raison d'attribuer à son prétendu auteur un monothéisme très net. Mais pour quelle raison cet auteur tient-il à son monothéisme? Est-ce parce qu'il reproduit sur ce point la pensée du maître lui-même? Nullement : c'est uniquement parce qu'il veut introduire dans le système valentinien les nombres des néopythagoriciens et il lui faut placer au sommet la *Monade*. Or y a-t-il une indication quelconque que Valentin ait assimilé ses syzygies aux nombres mystiques de Pythagore? Comment alors le document des *Philosophumena* serait-il authentique ou même serait-il bien ancien? Un autre trait qui montre le caractère postérieur de ce document, c'est encore la christologie. Elle est plus complexe même que celle du document d'Irénée. Enfin, ce qui frappe dans le document des *Philosophumena*, c'est le caractère mythologique du système. Ce qu'on y trouve, ce n'est plus la spéculation relativement sobre d'un métaphysicien, c'est la libre fantaisie d'une imagination pour laquelle les abstractions sont devenues des êtres presque concrets. Les aeons prient; voyez aussi le rôle de Jésus dans le monde transcendant, etc. Or ce dernier trait rappelle d'une manière frappante certains autres des documents inédits des *Philosophumena*. Il n'est pas possible de séparer notre document de ceux-ci. Il est comme eux du commencement du IIIe siècle. Ainsi, que l'on dégage nettement le type doctrinal du valentinianisme des fragments et de la notice d'Hippolyte, qu'on s'en serve de critère pour apprécier les documents de la tradition ecclésiastique, et des confusions comme celles que nous venons de signaler ne seront plus possibles.

ne se douterait pas qu'ils ont appartenu à des personnalités qui ont pensé et vécu.

Voulons-nous les voir revivre, faisons pour eux ce que nous avons fait pour Valentin. Interrogeons les écrits ou fragments d'écrits qui nous restent de ces hommes; essayons d'en dégager une exacte image de leur esprit et de leur caractère; que cette image nous serve ensuite à éclairer en les contrôlant les données de la tradition ecclésiastique.

L'un des plus marquants parmi les disciples de Valentin est Ptolémée. Fort heureusement Épiphane nous a conservé de lui une lettre tout entière[1]. L'épître à Flore a été appelée, à bon droit, le joyau de la littérature gnostique. Flore est une chrétienne qui se demande ce qu'il faut penser de l'Ancien Testament. Elle est fort embarrassée. Les uns déclarent que ce livre est parole de Dieu et ne font aucune différence entre l'Ancien Testament et les Évangiles ou les Épîtres. D'autres, tels que les disciples de Marcion, rejettent entièrement les Écritures juives. Il y en a même qui prétendent qu'elles sont l'œuvre du diable. Ptolémée, dans sa réponse à Flore, commence par repousser et l'une et l'autre opinion. Il donne ses raisons et celles-ci témoignent chez lui à la fois d'une juste appréciation des imperfections de la bible juive et d'un sentiment très profond de l'éternelle vérité qu'elle contient. Cette première page de notre épître ne laisse pas d'étonner le lecteur qui s'attendait à tout autre chose. Épiphane ne vient-il pas de l'avertir que Ptolémée calomnie Moïse? La preuve en est précisément cette lettre!

Le correspondant de Flore expose ensuite avec une remarquable clarté son opinion sur l'Ancien Testament, plus spécialement sur la Loi. Il y a lieu de distinguer dans le Pentateuque des parties de législation qui émanent de Dieu, d'autres dont Moïse lui-même est l'auteur responsable, des préceptes enfin qui ont été donnés par les Anciens. N'allons

1) Epiph., *Haer.*, XXXIII, 3-7 : Hilgenfeld en a donné une bonne recension dans sa *Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie*, année 1881, p. 214.

pas croire que Ptolémée s'attribue à lui-même le mérite d'avoir fait cette triple distinction dans le code mosaïque. Il prétend la trouver déjà clairement énoncée dans les paroles du Christ. Ainsi c'est à l'enseignement de Jésus qu'il emprunte le critère dont il se sert pour juger de la valeur spirituelle de la Loi.

Il est clair que cette partie seulement de la Loi qui dérive de Dieu fait autorité pour l'auteur de notre épître. Mais il n'est pas encore satisfait. Il fait des distinctions jusque dans cette partie qui est, cependant, d'inspiration divine. Parmi les préceptes qui s'y trouvent, il y en a qui ne sont entachés d'aucun mélange d'injustice et de mal. Ce sont ceux dont il est dit que le Sauveur est venu non pour les abolir mais pour les accomplir. Tel le décalogue. D'autres sont manifestement d'inspiration moins pure. Il s'y mêle de l'injustice. Tel le précepte : œil pour œil, dent pour dent. Ces prescriptions, Jésus les abroge. Enfin, il y a toute la partie rituelle de la Loi qui est « typique », en d'autres termes, elle est l'image de choses toutes spirituelles. Tel le jeûne qui est la figure du jeûne spirituel qui consiste à s'abstenir des choses mauvaises. C'est Jésus, c'est saint Paul aussi qui interprètent de cette manière cette partie du code mosaïque.

Demandons-nous enfin qui est ce Dieu dont Ptolémée reconnaît l'ouvrage au moins dans une partie de la Loi. Ce n'est pas le Dieu suprême. Les catholiques ont tort de lui attribuer une œuvre manifestement trop imparfaite pour être la sienne propre. C'est le Démiurge, créateur du Cosmos, qui en est l'auteur. Il ne faut le confondre ni avec le Dieu suprême ni avec son adversaire, le Diable. Il est intermédiaire et sa vertu propre est aussi intermédiaire. C'est la justice, ce n'est pas l'absolue bonté. Il est δίκαιος ; il n'est pas ἀγαθός.

Mais ici Ptolémée juge à propos de s'arrêter ; il empiète déjà sur un domaine qui est encore étranger à Flore. Il y a des spéculations pour lesquelles elle n'est pas encore mûre.

Que le lecteur qui est habitué à se représenter les gnostiques, notamment les valentiniens d'après les portraits qu'en

a fait la tradition, veuille bien méditer ce document capital; ses idées préconçues ne laisseront pas d'être ébranlées. Comment ne serait-il pas aussitôt frappé par la belle ordonnance de ce petit écrit? Elle dénote un esprit clair qui a une vision très nette des choses dont il discute; il sait ce qu'il pense; il mesure exactement la portée de ses idées et il les dispose d'après un plan réfléchi. Assurément Ptolémée n'est rien moins qu'un esprit extravagant qui aurait été dupe de son imagination. A vrai dire, il ne semble pas que celle-ci ait été bien vive chez lui; ses qualités dominantes sont évidemment la raison et la logique.

Tout dans cette lettre trahit le théologien exercé. Il possède une connaissance approfondie des Écritures; il les a étudiées avec une intelligence supérieure; la méthode précise qu'il leur applique lui permet d'y faire des distinctions et un classement des textes qui devaient paraître frappants. Il semble avoir à sa disposition tous les éléments d'une théologie biblique. Celle-ci repose à son tour sur des prémisses dogmatiques bien définies.

Mais si intéressantes que soient les idées de Ptolémée, elles ne sont pas originales. Elles lui sont communes avec toute l'école de Valentin. Son mérite est de les avoir formulées avec netteté. A cet égard le contraste est grand entre lui et son maître Valentin. Celui-ci crée les idées maîtresses du système qui porte son nom, son successeur les définit, les délimite, les classe. Valentin est l'homme de génie; Ptolémée est l'homme de talent.

Irénée nous apprend qu'il a tiré sa description des doctrines de l'école de Valentin principalement des écrits de Ptolémée et de son entourage[1]. On possède donc dans les dix premiers chapitres de son livre, sinon des fragments, du moins une analyse d'un des traités de Ptolémée. Il ne faudrait pas, cependant, y voir un exposé pur et simple de la

1) καὶ καθὼς δύναμις ἡμῖν, τήν τε γνώμην αὐτῶν τῶν νῦν παραδιδασκόντων, λέγω δὴ τῶν περὶ Πτολεμαῖον, ... συντόμως καὶ σαφῶς ἀπαγγελοῦμεν... d'après Epiphane, *Haer.*, XXXI, § 10. Voir texte latin, *praefatio* de l'*Adv. haereses*.

théologie du disciple de Valentin. Il n'est pas douteux qu'Irénée a utilisé dans cette partie de son ouvrage plusieurs sources[1]. Il est difficile de les départager et d'assigner à Ptolémée ce qui lui appartient réellement. Le plus sûr est d'envisager comme de lui ou du moins comme tirés de son traité les quatre ou cinq premiers paragraphes. Ils forment un tout homogène et complet[2]. Si donc l'on suppose que cette partie de l'exposé d'Irénée nous donne l'esquisse du système enseigné par Ptolémée, quel en est le trait distinctif? Ce n'est point l'originalité des idées. Il ne s'en trouve aucune que le maître n'ait plus ou moins clairement formulée lui-même. Par contre, ce qui frappe dès le début, c'est le soin que met l'auteur à préciser les idées et à les définir. Il multiplie les termes pour désigner les principaux acteurs du drame métaphysique qu'il dépeint[3]. Il délimite minutieusement le rôle qui est dévolu à chaque personnage. Il est particulièrement abondant dans ses explications relativement à Sophia, à Christus, au Pneuma, au Démiurge. A force d'analyser leurs diverses fonctions, de faire des distinctions en ce qui concerne leur origine, de marquer les éléments disparates dont ils sont issus, il en fait des personnages très complexes. Ce qui visiblement préoccupe Ptolémée, c'est de se mettre au clair sur l'essence, les attributs, le mode d'action des abstractions qui peuplent le monde transcendant évoqué par l'ardent génie de Valentin.

1) Voir l'analyse de G. Heinrici, *Die Valentinianische Gnosis*, 1871, p. 18-28. On trouve dans l'exposé d'Irénée (ch. I à X) deux christologies, deux cosmologies, deux explications différentes de l'origine de Jésus. Le lien qu'Irénée marque entre ces christologies ou cosmologies qui font double emploi est tout artificiel. Il est évident que l'auteur combine plusieurs sources pour en faire un exposé uniforme. On dirait des couches superposées de documents disparates, datant d'époques différentes.

2) Dans l'édition de Harvey; dans Migne : les deux premiers chapitres. Sans doute, il y a encore dans le reste de l'exposé des fragments de Ptolémée, mais il me semble impossible de les démêler et de les séparer des autres sources qui y sont utilisées.

3) Σιγή s'appelle encore Ἔννοια, Χάρις; Νοῦς se nomme encore μονογενής, πατήρ, ἀρχή; les synonymes de Ὅρος sont σταυρός, λυτρωτής, καρπιστής, ὁροθέτης, μεταγωγεύς, etc.

L'examen des parties de l'exposé d'Irénée que l'on peut considérer comme émanant de Ptolémée, laisse la même impression que la lettre à Flore. C'est un esprit qui a besoin de clarté et de précision. Il n'ajoute rien aux conceptions de son maître, il les transforme en formules dogmatiques. Il élimine de son enseignement le vague et le clair-obscur qui en faisaient sans doute le charme si séduisant. Il en analyse les notions essentielles, les ramène à leurs éléments constitutifs et donne à chaque trait particulier du système l'étiquette qui lui convient. Entre ses mains, l'édifice métaphysique de Valentin gagne en correction architecturale, mais il perd sa poésie et son prestige. Bref, Ptolémée est plus dialecticien que penseur. C'est le scolastique de l'école. C'est un de ces esprits distingués de second ordre qui succèdent parfois aux créateurs. Leur tâche consiste à consolider l'œuvre du maître. Ptolémée s'en est parfaitement acquitté.

Si Ptolémée a été le dogmaticien de l'école, Héracléon en a été l'exégète. Du moins, ne le connaissons-nous guère qu'en sa qualité d'interprète des Écritures. C'est lui qui a écrit le premier commentaire sur le quatrième évangile. Œuvre sûrement remarquable qui ne le cédait aux plus illustres, ni en science biblique ni en virtuosité dans l'application de la méthode allégorique. Bien grande devait être la réputation de ce commentaire puisque plus d'un demi-siècle après, Origène l'avait constamment sous les yeux lorsqu'il commentait à son tour le même évangile, le citait à chaque instant et croyait nécessaire soit de ratifier soit de réfuter l'interprétation du commentateur gnostique. C'est même grâce à Origène qu'il subsiste encore quelques fragments de l'œuvre d'Héracléon[1].

Les fragments qui nous ont été conservés se rapportent aux Ier, IIe, IIIe et IVe chapitres de l'Évangile selon saint Jean. L'explication du passage relatif à la Samaritaine s'y trouve presque en entier. Cette heureuse circonstance nous permet de juger et du

1) Ces fragments, déjà rassemblés par Grabbe, plus tard par Hilgenfeld ont été soigneusement édités par M. Brooke : *The fragments of Heracleon* dans *Texts and Studies*, vol. I, 4e fascicule, 1891.

caractère de ce commentaire et de la théologie de son auteur.

Héracléon applique la méthode allégorique à l'interprétation de l'évangile. Il n'est pas le seul. Son contemporain Clément d'Alexandrie découvre dans certaines paraboles un sens caché et spirituel[1]. Quand il interprète ainsi l'Évangile, il le fait selon les règles. C'est de la haute allégorie. Héracléon est, cependant, le premier chrétien qui ait appliqué cette méthode en grand. Avec lui la savante exégèse de Philon s'annexe et s'approprie le Nouveau Testament après avoir fait la conquête désormais incontestée de l'Ancien Testament. A cet égard, Origène n'est que l'élève d'Héracléon. Il est à remarquer que jamais il ne fait à celui-ci un grief d'interpréter allégoriquement l'évangile selon saint Jean. Bien au contraire, il lui arrive de reprocher au commentateur gnostique de s'en tenir trop scrupuleusement au sens littéral[2]. Il n'allégorise pas assez à son gré! Il serait instructif de mettre en regard l'une de l'autre les explications du IV[e] chapitre que nous ont laissées nos deux exégètes. L'identité de méthode est frappante. Toute la différence consiste en ce que chacun se sert de celle-ci pour mettre dans le texte évangélique ses conceptions particulières et jusqu'à ses antipathies. Ainsi, fait assez piquant, Héracléon a été le plus ancien maître d'exégèse du Nouveau Testament des théologiens chrétiens.

La théologie de notre gnostique ne devait pas être compliquée[3]. Il ne semble pas avoir, comme Ptolémée, raffiné sur les idées de son maître. En ce qui concerne le principe suprême, le Logos, le Démiurge, le Diable, les catégories d'hommes, la rédemption, la christologie, il n'y a pas une idée dans les fragments d'Héracléon qui ne se trouve dans le système de Valentin, tel qu'on peut le connaître par lui-même et par Hippolyte. Tout au plus, le disciple formule-t-il les mêmes doctrines avec plus de précision et en langage plus

1) *Strom.*, VI, ch. XIV, 114.
2) Orig., *Comm. in Joann.*, VI. 13; XIX, 4 (éd. Brooke).
3) Voir l'aperçu qu'en donne d'après les fragments M. Brooke dans l'introduction de l'édition citée, p. 42 et suiv.

théologique que le maître. S'il est vrai, comme Hippolyte l'affirme dans son traité, qu'il ait combiné jusqu'à un certain point les idées pythagoriciennes avec les spéculations de Valentin et qu'il ait, par exemple, appelé le principe suprême la monade, il y aurait dans ce fait une indication très claire que lui aussi s'est appliqué à définir et à préciser les idées de son maître plutôt qu'à les enrichir.

Quoi qu'il en soit, ce qui paraît certain, c'est que sa principale préoccupation a été de donner au système de Valentin une solide base scripturaire. Il a senti l'urgente nécessité de fonder la doctrine sur l'exégèse. Le maître lui-même ne paraît pas avoir marqué comme interprète des Écritures. Il a laissé ce soin à Héracléon. Métaphysicien et apôtre, il s'est contenté de jeter la semence que d'autres ont fait fructifier.

La simplicité relative des doctrines d'Héracléon nous confirme dans l'opinion que la théologie de Valentin était beaucoup moins compliquée qu'on ne le suppose ordinairement. L'idée que nous en donnent les fragments authentiques et le traité d'Hippolyte est la seule juste. Quoi de plus naturel que le disciple eût recouvert le système du maître d'une opulente végétation de divisions et de subdivisions nouvelles? Ptolémée l'a bien fait. Si donc Héracléon a enseigné un valentinianisme encore peu subtil et touffu, c'est qu'il est resté fidèle à la pensée primitive du maître.

Cette simplicité n'apparaît nulle part mieux que dans la christologie de notre gnostique. Le Christ d'Héracléon n'est même pas aussi complexe que celui qu'Irénée, d'après un document plus ancien, attribue à Valentin lui-même [1]. Il est en-

1) *Adv. haereses*, I, ch. XI, 1. La conception christologique que l'on trouve dans ce fragment n'est pas homogène. L'obscurité qui l'enveloppe est-elle due aux lacunes du document ou provient-elle de la notion elle-même? Il est d'abord question de l'origine de Christus « qui n'est pas projeté par les aeons mais a été enfanté par la mère lorsqu'elle était en dehors (du plérôme) avec une certaine ombre ». Le Christ retranche de lui-même l'ombre et remonte dans le plérôme. Pour Jésus, on n'est pas d'accord; a-t-il été projeté par Theletes ou par Christus ou par le couple *Anthropos* et *Ecclesia*? Autant de subtilités dont Héracléon ne paraît pas s'être embarrassé.

core plus étranger au Christ des premiers chapitres de l'*Adversus haereses*. Pas un mot dans les fragments du commentaire qui rappelle ce Christ qui se dédouble plusieurs fois, et dont l'histoire transcendante efface complètement par son éclat et ses péripéties dramatiques l'histoire terrestre. Il va sans dire que le Christ d'Héracléon a une origine supra-sensible. Comme tous les théologiens chrétiens de l'époque, y compris Clément, le nôtre est docète. L'être transcendant qui revêt le corps de Jésus l'emporte de beaucoup sur l'être visible et terrestre qui a vécu ici bas. Ces deux êtres sont indépendants l'un de l'autre. Ils forment ensemble le « Sauveur ». A ce dualisme très accentué par lequel il explique Jésus-Christ, se borne la spéculation christologique d'Héracléon [1]. En soi, elle n'a rien de particulièrement « gnostique »; on s'étonne que, venant d'un disciple de Valentin, elle soit si simple. Ne faut-il pas voir dans cette simplicité même une indication non équivoque que la luxuriante christologie de l'exposé d'Irénée est de date plus récente que ne le donne à croire l'auteur de l'*Adversus haereses*? Telle qu'elle est, en sa forme actuelle, elle n'est l'œuvre ni de Valentin ni de ses premiers successeurs; il serait fort téméraire d'y voir la formule fidèle de la pensée christologique de Ptolémée; il est plus sûr de supposer qu'elle émane de ses disciples, c'est-à-dire des valentiniens de la troisième génération.

Autre trait caractéristique de la théologie de notre gnostique : on n'y trouve pas de spéculation *mythologique*. Nous entendons par là cette tendance, si prononcée par exemple dans le système attribué à Valentin par les *Philosophumena*, à dramatiser la chute et la rédemption, à transformer les entités métaphysiques en personnages parlants et agissants, à introduire dans le monde transcendant les diverses émotions de l'âme humaine. Avec son imagination de poète, Valentin inclinait déjà à donner dans ce travers. Plus sobres et plus secs, Héracléon et Ptolémée en sont entièrement

1) Voir l'introduction de Brooke, *op. cit.*, p. 42.

exempts. La spéculation mythologique ne se retrouvera qu'avec les théologiens moins rigoureux et précis de la troisième génération. Elle se donnera alors libre carrière.

Ce qui achève de caractériser Héracléon, c'est que, pas plus du reste que Ptolémée, il ne semble avoir eu le goût de l'action pratique. Ce qui absorbait ces deux théologiens, c'était la spéculation ou l'exégèse. Du système de leur maître, ils n'ont compris que ce qu'il y avait d'intellectuel. Ils ne manifestent aucun intérêt pour les questions de morale ou de culte. Sur ces deux points, le silence des fragments qu'ils ont laissés comme de la tradition qui a recueilli les échos de leur enseignement, est très significatif.

Ainsi se confirme encore une fois notre thèse. Valentin est le génie créateur qui sème les idées nouvelles. Ptolémée et Héracléon, l'un plus particulièrement dans le domaine de la spéculation, l'autre dans celui de l'exégèse, reprennent les idées de leur maître, les ordonnent et les précisent, les assoient enfin sur une solide base rationnelle et scripturaire. Tous, du fondateur jusqu'aux disciples, sont théologiens de race. Ils ne sont rien moins que des esprits extravagants et des imaginations en délire.

Ce qui prouve la supériorité de Valentin, c'est la variété de ses aptitudes et des tendances de son génie. Il y avait chez lui à la fois un philosophe et un homme d'action, un poète métaphysicien et un apôtre. Valentin avait même les instincts d'un homme d'église. Le ton qui règne dans les quelques lignes qui nous ont été conservées de son homélie aux initiés de la secte, est tout à fait d'un homme qui a l'habitude de diriger un « troupeau ». Ses accents ont quelque chose d'insinuant et en même temps d'autoritaire qui trahit le pasteur qui, après avoir rassemblé ses brebis non sans peine, possède l'art de les retenir sous sa houlette. Soupçonnerait-on jamais cet aspect de son caractère à en juger d'après ses premiers élèves? Ni Ptolémée ni Héracléon ne semblent avoir hérité des aptitudes pastorales de leur maître. Ils n'ont compris et développé pour leur compte que les tendances purement phi-

losophiques de son génie. C'est ailleurs qu'ont fructifié celles qu'ils ont négligées. Comme on va le voir, c'est en Orient que l'ecclésiasticisme qui était latent dans l'enseignement du maître s'est épanoui, et que les germes de mysticisme et de piété pratique qu'il contenait ont trouvé un terrain de culture approprié. Nous le savons par un document précieux, les « extraits de Théodote » que l'on doit à Clément d'Alexandrie[1].

Ce document achèvera de nous faire connaître l'évolution du valentinianisme. Il nous donne les grandes lignes d'un système complet. On y trouve résumées en quelques paragraphes succincts la métaphysique et la cosmologie de la secte d'où émane cet écrit. Sans être explicite, le document suppose les spéculations essentielles de Valentin, les syzygies, les aeons, Sophia, le Cosmos formé des passions de Sophia, etc. Nombreuses sont les allusions. En somme, le système métaphysique et cosmologique que fait entrevoir notre document paraît avoir été assez simple et ne pas s'être beaucoup éloigné de celui de Valentin. On a même cru pouvoir conclure de ce fait que les *Excerpta Theodoti* ont été tirés d'un document gnostique fort ancien et que, par conséquent, ils nous font connaître la forme la plus authentique de la doctrine du fondateur[2].

La seule conclusion à tirer de l'indigence métaphysique des *Excerpta*, c'est que la haute spéculation comme la cosmologie n'en intéressaient pas les auteurs. La christologie est le seul point de doctrine dont ils paraissent avoir fait l'objet de méditations plus approfondies. Celle des *Excerpta* est cer-

1) Nous estimons que les *Excerpta* sont pour la plupart des extraits d'écrits gnostiques faits par Clément pour être utilisés plus tard. Il s'y mêle notamment au début des réflexions de Clément lui-même. Il n'est pas toujours facile de distinguer ce qui est sûrement de Clément de ce qui est gnostique. Voir notre étude sur Clément d'Alexandrie, 1898, p. 84 et le travail de V. Arnim, *De octavo Clem. Strom. libro*, Rostock, 1894.

2) C'est, semble-t-il, l'opinion de M. Brooke qui relève avec le plus grand soin les points de contact entre les fragments d'Héracléon et les *Excerpta*.

tainement moins simple que celle du maître. D'une part, l'origine supra-sensible du Christ est fortement mise en relief. Il est le μονογενής, l'organe, la pensée du Dieu incognoscible. D'autre part, on insiste à plusieurs reprises sur le lien étroit et intime qui existe entre le Christ transcendant et « celui qui est apparu ici bas[1] ». On nous représente donc le « Sauveur », qui est à l'origine la pensée même du Père, descendant des régions supérieures. Il arrive d'abord dans celles qui sont intermédiaires, τόπος μεσότητος. Celles-ci sont le domaine du démiurge. Ici le « Sauveur » trouve le « Christ psychique », ψυχικὸς Χριστός, qu'a formé le démiurge[2]. Le Sauveur se revêt du Christ psychique. Jusqu'à ce moment-là, il est encore invisible. Il faut qu'il entre dans le monde visible. Il se » tisse un corps de substance supra-sensible », ἐκ τῆς ἀφανοῦς οὐσίας[3]. Il forme ce corps dans le sein de Marie. C'est Jésus. Ainsi Jésus-Christ réunit en sa personne des éléments qui sont tirés de toutes les sphères du monde invisible. Ses origines sont complexes. Nous voilà loin de la simplicité des conceptions christologiques du fondateur comme de celles d'un Héracléon. La christologie des *Excerpta Theodoti* est proche parente de celle des documents gnostiques de langue copte, de celle aussi de la notice sur Valentin des *Philosophumena* et enfin de celle qu'Irénée attribue à Ptolémée et à son école. On y discerne la même recherche d'une origine plus complexe du « Sauveur » et déjà, notamment comme la *Pistis Sophia*, les *Excerpta* composent son être tant visible qu'invisible d'éléments disparates empruntés aux grandes sphères qui se partagent l'ensemble des choses.

Ce trait de ressemblance avec des documents eux-mêmes récents, ne milite pas en faveur de l'ancienneté des *Excerpta*[4]. A elle seule, la christologie indique que l'on a affaire

1) Voir § 7; cf. 18, 23, 43, 44.

2) § 47.

3) §§ 59 et 60; lisez λέγει ὑφαίνειν.

4) Nous estimons, comme le dit notre texte, que les *Excerpta* sont d'une génération postérieure à celle de Ptolémée et d'Héracléon sinon par la date, du

ici à une forme de valentinianisme qui a déjà évolué non seulement depuis Valentin mais encore depuis Héracléon. Il sera plus prudent de la faire dater de la troisième génération des valentiniens.

La théologie spéculative n'est pas ce qui passionne les valentiniens qui se réclament de Théodote. Ils ne rêvent que de rédemption. Sans doute, la même aspiration se fait sentir dans l'enseignement de Valentin et des premiers théologiens de son école, mais elle n'a pas encore chez eux la même acuité. Nos gnostiques des *Excerpta* ont autant soif de salut que les pratiquants des tauroboles, les initiés des mystères ou cer-

moins par l'esprit. Ces extraits marquent l'orientation croissante de l'école de Valentin vers le syncrétisme. A distance et en Orient, il est possible que cette évolution se soit produite de bonne heure, au temps même où en Occident l'école restait fidèle aux doctrines essentielles du maître sous la direction de ses premiers successeurs. Quoi qu'il en soit de la date précise des *Excerpta*, ils témoignent d'une altération profonde du valentinianisme ; ils sont le document de son déclin. Cette évolution dernière des doctrines de Valentin n'est pas le fait de ses successeurs immédiats. Voilà pourquoi nous voyons dans les extraits une œuvre qui émane de la troisième génération de ses disciples. Voici les traits caractéristiques de la forme du valentinianisme que nous révèlent les *Excerpta*. Ils dénotent tous l'âge relativement récent de ce document. Ce sont : 1° la christologie. Ce point est mis en lumière dans notre texte ; 2° la notion de la εἱμαρμένη ou fatalité, laquelle dépend de la position des astres, §§ 66 à 76. La fatalité astrologique est un fait qu'on ne nie pas ; le privilège des chrétiens, c'est d'y échapper et de la faire mentir : μέχρι τοῦ βαπτίσματος οὖν ἡ εἱμαρμένη ἀληθής, μετὰ δὲ τοῦτο οὐκέτι ἀληθεύουσιν οἱ ἀστρολόγοι, § 78. Cette notion paraît avoir été tout à fait étrangère à Valentin et aux premiers théologiens de son école. Elle ne se rencontre que dans les documents du gnosticisme de la fin du IIe siècle, dans les écrits ophites inédits des *Philosophumena* ou dans les écrits de langue copte ; 3° la notion sacramentelle du baptême et de l'eucharistie, § 82. Encore une conception étrangère au valentinianisme du maître et de ses premiers successeurs. Par contre, on sait l'importance qu'elle a dans la *Pistis Sophia* ; 4° le caractère syncrétiste des *Excerpta*. Il n'est pas encore accentué ; il s'annonce. Ces notions de la εἱμαρμένη et de l'efficace magique des rites témoignent de l'influence qu'exerçait sur les valentiniens d'Orient la philosophie religieuse de l'époque. Ce sont gens qui n'hésiteront pas à ouvrir les portes et à laisser pénétrer dans le Christianisme les doctrines exotiques. Ces raisons suffisent, nous semble-t-il, pour classer notre document plutôt avec les écrits qu'Hippolyte a découverts et avec les écrits gnostiques de langue copte qu'avec les documents plus anciens.

tains philosophes platoniciens du IIe siècle. Pour eux l'affaire essentielle, c'est de s'en assurer les moyens efficaces.

Ils ont une théorie de la rédemption qui n'est encore qu'ébauchée[1]. Jésus-Christ joue le principal rôle. Il sauve les âmes susceptibles de salut[2]. Mais il s'agrège des assesseurs ou auxiliaires[3]. Ceux-ci ont pour mission d'intercéder pour les élus. Il ne leur sera pas permis d'entrer dans le plérôme sans être accompagnés des élus. Bien plus développée et mieux précisée est leur conception des moyens efficaces de salut. Le baptême et l'eucharistie en sont les principaux véhicules. Ces rites acquièrent maintenant une signification toute nouvelle. Le baptême possède une vertu par lui-même. Le rite qu'on administre opère une transformation chez celui qui le subit[4]. Cette transformation est morale. Elle est telle que les esprits impurs tremblent devant le néophyte[5] L'eucharistie a la même vertu. Ses éléments ont une action directe et efficace sur le participant. Le même pouvoir s'attache à l'exorcisme. C'est l'idée sacramentelle. On la voit ici s'introduisant, par une porte dérobée si l'on veut, dans le Christianisme. Elle ne tarde pas à s'imposer. Participer à des rites qui ont une telle efficace devient rapidement l'affaire capitale. C'est le sûr moyen d'obtenir le salut. C'est de cette manière que nos gnostiques prétendent satisfaire à ces besoins d'expiation et à cette soif de rédemption alors si répandus. Les mystères et les religions diverses du IIe siècle ne se proposaient pas un autre but et ne s'efforçaient pas de l'atteindre par d'autres voies[6].

1) Voir au § 45, le rôle de Sophia.

2) § 58, Jésus Christ sauve τὸ ἐκλεκτὸν καὶ τὸ κλητόν, c'est-à-dire, comme cela est expliqué dans ce paragraphe, les πνευματικοί et les ψυχικοί. Voir aussi § 61 : τὰ ψυχικὰ μὲν οὖν οὕτως ἀνίσταται καὶ ἀνασώζεται, πιστεύσαντα δὲ τὰ πνευματικὰ ὑπὲρ ἐκεῖνα σώζεται.

3) § 35 : τοὺς δὲ ἀγγέλους εἰς διόρθωσιν τοῦ σπέρματος ἤγαγεν.

4) § 77, il se fait une μεταβολὴ τοῦ βαπτισθέντος ; plus explicite encore dans § 82 : καὶ ὁ ἄρτος καὶ τὸ ἔλαιον .... οὐ τὰ αὐτὰ ὄντα κατὰ τὸ φαινόμενον οἷα ἐλήφθη, ἀλλὰ δυνάμει εἰς δύναμιν πνευματικὴν μεταβέβληται.

5) § 77, 81.

6) L'idée sacramentelle perce déjà dans le *De baptismo* de Tertullien.

Dès lors le rite prend une importance toujours plus grande. C'est le moyen efficace d'obtenir le salut, d'autant plus sûr que son action est plus matérielle et mécanique. Si elle n'est déjà toute ritualiste, cette branche des Valentiniens ne tardera pas à le devenir; elle se transformera en une association tout à fait analogue aux mystères et autres confréries religieuses de l'époque. Elle n'aura bientôt plus rien de commun avec la secte des Ptolémée et des Héracléon. Celle-ci est une école de théologiens, l'autre est une association de mystagogues et d'initiés. Laquelle de ces deux formes de valentinianisme représente le plus fidèlement le type primitif, celui que créa le fondateur? Il est certain que Valentin est avant tout métaphysicien et théologien. Ptolémée et Héracléon sont donc des continuateurs de sa tradition. Mais, on l'a vu, Valentin avait une personnalité complexe et diverse. Il y avait chez cet homme de l'apôtre, du directeur de conscience, peut-être du prêtre. C'est tout ce côté de son génie qui revit dans le valentinianisme oriental. Les gnostiques qui se réclamaient de Théodote se sont approprié le fonds de mysticisme que contenait la doctrine du maître et ont su le faire valoir. C'est ainsi que ni l'une ni l'autre des deux grandes branches du valentinianisme n'a le droit de se dire en possession exclusive de la tradition du fondateur.

Pour obtenir les résultats que nous venons d'exposer, il a suffi d'appliquer avec un peu de rigueur la règle de critique littéraire que nous avons formulée. Donnez toute leur importance aux documents originaux et authentiques, subordonnez-leur les sources ecclésiastiques et jugez de la valeur historique de celles-ci par ceux-là et vous verrez se dessiner devant vous presque spontanément l'histoire intérieure de l'hérésie de Valentin. D'ailleurs n'est-ce pas par l'application de la même règle que MM. Harnack et Zahn ont renouvelé l'histoire de Marcion et de son école, l'ont rendue vivante et compréhensible? Nous demandons qu'on l'applique également à Valentin, certain que son histoire ne

gagnera pas moins en clarté et en intérêt que celle de son illustre contemporain.

Il nous semble que nous sommes maintenant en mesure de faire un classement raisonné et méthodique de toutes nos sources d'information relatives à Valentin et à son école. Nous mettons en première ligne et hors du pair les documents authentiques et originaux, fragments de Valentin, d'Héracléon, de Théodote, lettre à Flore, etc. Des sources ecclésiastiques la plus sûre comme la plus ancienne, c'est le traité d'Hippolyte. Moins pures, parce que mélangées d'éléments de provenance et d'âge divers sont les sources d'Irénée. Celles qui paraissent les plus anciennes parce qu'elles se rapprochent le plus par leur caractère et par leurs données des documents originaux sont les sources du chapitre xi° de l'*Adversus haereses*, les paragraphes du début du Ier livre qui semblent émaner d'un écrit de Ptolémée, l'exposé des extravagances du charlatan Marcus[1]. Viennent enfin les sources qui s'éloignent le plus du valentinianisme des plus anciens documents. Ce sont celles dont est composée toute la dernière partie du grand exposé d'Irénée dans les dix premiers chapitres de son livre. Très analogue à celles-ci et à classer dans la même catégorie est le document inédit qu'Hippolyte utilise dans la notice des *Philosophumena* sur Valentin[2].

Une fois admis ce classement des sources, l'histoire intérieure du valentinianisme au II° siècle se déroule pour ainsi dire d'elle-même à nos yeux. Elle se partage en trois grandes périodes qui marquent les principales phases de son évolution pendant les soixante ou soixante et dix premières années de son existence. Il y a d'abord la période des débuts, lorsque

1) Nous avons complètement laissé de côté le fameux Marcus d'Irénée. Nous le considérons comme un charlatan qu'on aurait tort de prendre au sérieux. Renan a tracé son portrait de main de maître. Voir son *Marc Aurèle*, p. 127. S'il fallait classer ce Marcus, c'est dans la troisième génération qu'il faudrait le placer. Comme les valentiniens de la fin du II° siècle, il a donné une importance capitale au rite.

2) *Philosophumena*, p. 258, édition Duncker.

Valentin fonde la secte. C'est l'époque créatrice. Un homme de génie, élevé à l'école des philosophes, passe au Christianisme. Il apporte parmi les simples d'esprit qui composaient alors l'Église des goûts et des tendances qu'il ne pouvait abdiquer. Tout ensemble théologien et apôtre, il proclame un christianisme à la fois épuré de judaïsme et accommodé à l'hellénisme. Vient ensuite la période où Ptolémée, Héracléon et d'autres prennent la direction de l'école ou en sont les chefs reconnus. C'est l'époque organisatrice. En savants architectes, ces hommes distingués mais moins originaux que Valentin consolident, aménagent, achèvent l'édifice grandiose conçu et hâtivement élevé par ce maître inspiré. On voit enfin avec les *Excerpta* se préparer et se dessiner une transformation profonde du valentinianisme primitif. Développant certaines tendances plus obscures du maître, il deviendra plus ritualiste et mystique selon le goût des religions en vogue au IIe siècle. Des théologiens vont surgir dans l'école qui s'abandonneront à toutes les fantaisies d'une spéculation effrénée, imaginant des christologies et des cosmologies toujours plus complexes, opulentes et dramatiques. Enfin et surtout le valentinianisme de cette dernière époque se fera plus accueillant pour les idées les plus diverses. Il finira par verser dans le syncrétisme où venaient échouer et se noyer presque tous les systèmes et toutes les religions.

Telles sont les principales phases de l'histoire intérieure de l'hérésie de Valentin au IIe siècle. Il n'est possible de les discerner dans la masse confuse des faits et des traditions qui encombrent cette histoire que grâce à l'étude des documents originaux faite pour elle-même.

EUGÈNE DE FAYE.

CORRESPONDANCE

Lettre de M. Carra de Vaux et réponse de M. R. Basset.

Monsieur le Directeur,

Malgré l'autorité qui s'attache aux avis de M. René Basset, peut-être dois-je répondre brièvement au compte-rendu que ce maître a donné de mon livre sur *Avicenne*[1], si tant est qu'il soit encore besoin de défendre un ouvrage paru depuis deux ans et qui a déjà fait son chemin. Les deux mots que je veux dire, ne tendront d'ailleurs pas du tout à contester l'intérêt intrinsèque des observations de M. R. Basset, mais à empêcher que la plupart d'entre elles ne se retournent en critiques contre moi.

1° Il est visible, — et je ne sais pourquoi l'éminent critique ne l'a pas mieux remarqué, — que le livre ne devait pas être une « somme de renseignements » à l'usage des seuls érudits, mais une « histoire » s'adressant à un public assez large et qu'il fallait ménager. J'ai donc dû réduire l'annotation au strict nécessaire. C'est ainsi que je n'avais pas à multiplier les notes sur la littérature syriaque, qui n'apparaissait dans mon livre qu'à titre épisodique, ni à indiquer toutes les éditions ou traductions d'un poème persan, qui n'y était mentionné que d'une manière tout à fait incidente. Grâce à cette sobriété d'annotation qui donnait à l'ouvrage plus d'élégance et de clarté, j'ai pu intéresser à

1) *Revue de l'histoire des religions*, t. XLVI, p. 110 et suiv. — Mon livre est annoncé par erreur sous le titre d'*Averroès*.

l'histoire de la pensée musulmane un assez grand nombre de lecteurs qu'un appareil scientifique plus pesant eût certainement rebutés. C'est un résultat dont les Orientalistes doivent me savoir gré.

2° L'attribution véritable du *Livre de la Création et de l'histoire* ne pouvait pas m'être connue au moment où j'écrivais (Cf. la note même de M. Basset).

3° Comme historien de la philosophie, j'avais sans doute mieux à faire de la place limitée qui m'était octroyée que de l'encombrer par une longue digression sur la « légende d'Avicenne ».

4° Quand j'ai rédigé le chapitre sur la mystique, j'avais le dessein de faire une étude d'ensemble sur la mystique arabe dans un ouvrage consacré à *Gazali*. Ce dessein est aujourd'hui un fait accompli; *Gazali* paraît en ce moment même[1]. Mais il ne ressort pas de cette étude que la mystique ait chez Avicenne plus d'importance que nous ne lui en avions donnée, et le système d'Avicenne, tel que nous l'avons exposé, forme à nos yeux un tout cohérent et complet.

Veuillez agréer, Monsieur le Directeur, etc.

Bon CARRA DE VAUX.

4 nov. 1902.

Réponse de M. Basset.

Mon cher DIRECTEUR,

Ma réponse à M. Carra de Vaux sera brève puisque aussi bien, des observations *nombreuses* que j'ai eu à faire sur son livre, il n'en a retenu que *quatre* : encore ne conteste-t-il pas les faits; il se borne à en donner des explications qui ne me paraissent pas justes.

1° Je ne lui ai pas demandé de « *multiplier les notes sur la littérature syriaque* », mais puisqu'il s'occupait d'Aristote, de

1) *Gazali*, Collection des Grands philosophes. Paris, Alcan, 1902; 325 pages.

mentionner ce qui avait paru *depuis* la publication de la *Littérature syriaque* de M. Rubens Duval. Il ne s'agissait pas non plus d'énumérer « *toutes les éditions ou traductions d'un poème persan* », mais de ne pas assimiler à *une épopée* le *Salamân et Absal* de Djami[1].

2° Je n'ai pas *reproché* à M. Carra de Vaux d'avoir ignoré que le *Livre de la Création et de l'histoire* n'est pas d'El-Balkhi, puisque j'ai indiqué en note que le tome II de cet ouvrage où M. Huart abandonne cette attribution est de 1901, mais j'ai dû faire remarquer que cette attribution ne pouvait plus avoir lieu.

3° J'ai fait connaître les raisons qui justifiaient un exposé sommaire de la légende d'Avicenne; il n'était pas besoin d'y consacrer une *longue digression*, mais l'analyse du roman arabe, en deux ou trois pages, aurait pu être substituée avec avantage à la médiocre anecdote empruntée à la chrestomathie de Wells où elle est déjà traduite en anglais.

4° Il m'était impossible de savoir que si M. Carra de Vaux négligeait la mystique d'Avicenne, c'est qu'il se réservait de l'étudier ailleurs. Comme il ne dit pas un mot de ce projet, j'ai dû apprécier ce que j'avais sous les yeux. Je ne doute pas, du reste, que je ne tire (avec beaucoup d'autres) profit et plaisir de la lecture du livre sur Ghazali que nous annonce l'auteur et qui a été l'objet de ses études spéciales : puisse-t-il se représenter à nous sans les mêmes incorrections et erreurs que j'ai dû, à mon grand regret, relever dans le volume sur Avicenne.

René Basset.

1) Si j'avais voulu insister sur ce point, j'aurais reproché à M. Carra de Vaux de ne pas avoir discuté l'influence d'Avicenne sur la rédaction du livre ouïgour, le *Koudatkou-bilik*; cf. O. Albert, *Der Dichter des in uigurisch-türkischen Dialekt geschriebenen Kudatku-bilik*, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. XIV, p. 319-336.

REVUE DES LIVRES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

Hugo Winckler. — **Die Balylonische Kultur in ihren Beziehungen zur Unsrigen.** — Leipzig, Hinrichs, 1902, un vol. illustré, de 53 pages.

Dans cette brochure de 50 pages, le docteur Winckler, de l'Université de Berlin, l'assyriologue bien connu, montre de combien, selon lui, les connaissances modernes sont redevables à l'antique civilisation de la vallée de l'Euphrate. Cet exposé, intéressant à coup sûr, comme tout ce qui sort de la plume de M. Winckler, est, pour une large part, la répétition de ce qu'il a déjà énoncé en divers endroits[1] et n'apporte, par suite, aux spécialistes que peu de résultats nouveaux. Mais, à la prendre comme un résumé rapide de la thèse importante — et singulièrement hardie — que le Dr Winckler soutient depuis plusieurs années, cette brochure est tout à fait la bienvenue et doit être recommandée en particulier à ceux qui veulent se faire une idée juste des éléments de la théorie de M. W. Quant à cette théorie elle-même — qui place l'influence babylonienne à l'origine de presque toute la science moderne —, il reste encore à prouver qu'elle ait, dans la forme extrême que lui a donnée M. W., des chances sérieuses d'être acceptée des érudits. On peut volontiers souscrire à celles de ses conclusions qui font remonter la nomenclature et les principes généraux de l'astronomie au système construit par les prêtres et les savants de Babylone, et c'est le mérite du Dr W. d'avoir définitivement établi que le système du calendrier actuellement en usage parmi nous, avec sa division de l'année en douze mois et celle du jour en douze heures doubles, provient

1) V. *Revue de l'histoire des religions*, XLVI, pp. 88-89.

en ligne directe de Babylone. Pour l'origine également babylonienne des douze signes du zodiaque, elle a été soutenue par Jensen depuis déjà dix ans. M. W. la place au dessus de toute contestation et il démontre en même temps que tout le système numérique dont nous nous servons dans le calcul du temps — l'emploi constant du nombre 60 comme unité et de ses sous-multiples — est une adaptation des méthodes babyloniennes. Mais on ne peut se défendre de l'impression que M. W. pousse par trop loin les combinaisons de certains chiffres, 3, 5, 12, dont il se sert pour prouver l'uniformité avec laquelle le système astronomique babylonien s'est appliqué à toutes les sciences, y compris la musique. A certains moments, on s'imagine qu'on lit un traité cabbalistique du moyen-âge, tant sont étranges quelques-unes des opinions émises par M. W. sur le symbolisme des nombres. L'alphabet lui-même est supposé établi d'après le système astronomique : l'auteur affirme en effet qu'il y avait, à l'origine, douze consonnes correspondant aux douze signes du zodiaque, et que, de même que le zodiaque est régi par trois éléments — le Soleil, la Lune et Vénus —, les douze consonnes sont aussi régies par trois voyelles. C'est évidemment là du symbolisme poussé à l'extrême. Mais que dire de l'étymologie suivant laquelle la « Bockbier » aurait pour origine le signe du Bélier dans le zodiaque, et de l'opinion qui veut que l'usage de cette expression pour désigner une bière brassée au printemps, ne soit qu'une survivance de l'époque où l'année commençait lorsque le soleil se trouvait dans le signe du Bélier, au premier mois du printemps? En présence d'une théorie qui entraîne si loin l'auteur ingénieux et érudit qu'est M. W., on est tout naturellement tenté de pousser le cri d'alarme. Toutefois la situation qu'occupe le distingué écrivain empêche d'examiner à la légère sa théorie et nous espérons qu'avant longtemps il développera ses opinions dans un ouvrage de longue haleine où il pourra fournir, à l'appui de ses affirmations, des textes détaillés. Pour le moment, il s'est contenté de nous donner un exposé de ses vues où sont mises en lumière leurs plus extrêmes conséquences, mais d'où les preuves en faveur de leur exactitude — ou tout au moins pour leur justification — sont encore absentes.

M. I.

G. WILDEBOER. — **De la formation du Canon de l'Ancien Testament** (traduit du hollandais par L. Perriraz). — Lausanne, Georges Bridel et Cie, 1901. In-8, VIII et 127 p.

L'original hollandais du livre que nous anonçons, a paru en 1889. En 1900, il arriva à la troisième édition, revue et augmentée. La traduction française est la reproduction exacte de cette édition. En 1891 parut une traduction allemande et en 1895 une traduction anglaise de cette étude. Pareil succès est pleinement justifié par la valeur du travail. Une traduction française en était d'autant plus indiquée qu'il existe peu de travaux sur la matière, dans cette langue.

Après une courte introduction, où l'auteur rend attentif à l'importance du sujet pour la théologie chrétienne, il parle des trois parties principales de l'Ancien Testament : Loi, Prophètes, Écrits ou Hagiographes. Les théologiens se sont longtemps évertués à expliquer théoriquement cette division du Canon de l'Ancien Testament en trois parties, sans y réussir et sans pouvoir s'entendre, parce que la question est essentiellement historique et doit être expliquée historiquement. Les trois parties de la Bible hébraïque n'ont en réalité été formées et canonisées que successivement et reflètent les trois périodes principales de l'histoire juive après l'exil. Notre auteur recueille minutieusement tous les témoignages historiques sur le Canon de l'Ancien Testament, les renseignements que nous fournit l'Ancien Testament lui-même, puis les écrits juifs de langue grecque, le Nouveau Testament, le Talmud et les Pères de l'Église.

Après avoir passé en revue ces divers témoignages, M. Wildeboer retrace l'histoire de la canonisation des livres de l'ancienne alliance. Et tout d'abord il recherche ce que signifiait pour les Juifs la mise à part de leurs écrits sacrés. Le mot « canonique » avait pour le judaïsme un autre sens que pour nous, il désignait les livres qui pouvaient être lus dans la synagogue. La pierre de touche de la canonicité était la *Thora*, le Pentateuque, le recueil canonique par excellence. Tout livre qui semblait contredire la Thora, était impropre à figurer dans le Canon. Un écrit y était aussi plus facilement admis, quand il était attribué à une personnalité célèbre de l'antiquité. Avant l'exil, il n'existe en Israël aucune collection normative d'écrits sacrés. Ce n'est que du temps de Néhémie qu'Esdras promulgua la « Loi de son Dieu. » Cette Loi était le Pentateuque, formé seulement à cette époque et revêtu alors de l'autorité canonique.

Touchant la canonisation des Prophètes ou *Nebiim*, formant le second recueil de la Bible hébraïque, nous sommes moins bien renseignés que sur celle de la Thora. Ce recueil dut cependant être clos au commencement du IIe siècle avant notre ère, puisque le livre de Daniel, provenant de cette époque et tant prisé par les Juifs, n'y fut plus admis. Il fut donc formé entre le temps de Néhémie et la composition de ce livre. Le second recueil du Canon hébreu n'était pas aussi indispensable à la communauté juive que la Thora. La canonisation des Nebiim avait plutôt pour origine le besoin de réunir les écrits les plus remarquables de l'antiquité. Dès l'époque de l'exil, les fidèles, trop souvent privés de tout culte public, nourrissaient en outre leur piété de la lecture des livres prophétiques existants. Ces livres furent donc de plus en plus vénérés et appréciés. Aussi, dans les synagogues, la lecture publique des Prophètes fut-elle bientôt jointe à celle de la Loi.

Nous sommes le moins bien renseignés sur la formation du troisième groupe des livres de l'Ancien Testament. Il est pourtant certain que la base du recueil des Hagiographes ou *Kethoubim* a été le Psautier. Peu à peu, d'autres livres d'édification y furent ajoutés. Il se forma ainsi une troisième collection de livres de piété, dont les limites ne furent pendant longtemps nullement définies. On n'y admettait cependant que des écrits en hébreu ou en araméen, traitant de l'ancienne histoire d'Israël, jusqu'à l'époque d'Esdras-Néhémie. Au Ier siècle de notre ère, ce groupe se composait à peu près des mêmes éléments que maintenant, mais sans qu'aucune décision officielle eût été prise à cet égard. La rédaction de la Mischna de Juda le Saint, vers 200 après J.-C., fournit le *terminus ad quem* certain pour la fixation du nombre des Kethoubim et pour la clôture du Canon. Les dernières objections élevées contre la canonisation de certains livres, surtout de l'Ecclésiaste, du Cantique et d'Esther, furent alors réduites au silence.

Si ces lignes principales de l'histoire du Canon hébreu sont de plus en plus admises par les savants impartiaux et exposées, sauf des différences de détail, dans d'autres ouvrages modernes, le travail dont nous rendons compte offre cet avantage que son contenu, où rien n'est avancé sans preuves à l'appui, est en même temps développé dans un langage fort lucide. Et c'est pour cela qu'il s'est si bien prêté à être traduit dans plusieurs langues. Un autre trait de notre travail qui fait sur le lecteur la meilleure impression, c'est que l'auteur joint à une grande probité scientifique un profond attachement pour le sujet qu'il traite et montre, à différentes reprises, que l'amour de la science ne l'a pas seul guidé,

en écrivant ces pages, mais tout autant son intérêt pour une piété saine et vivante.

C. PIEPENBRING.

Dr OTTO WEBER. — **Arabien vor dem Islam**. — Leipzig, J. C. Hinrichs, 1901 (35 p.) [*Der alte Orient*, 3 Jahrgang, Heft 1].

Cet opuscule intéressant expose l'état de nos connaissances sur l'Arabie avant l'Islam. Nous allons en faire une rapide analyse, sans cacher aux lecteurs que bien des points d'interrogation doivent être placés ici.

L'Arabie a été comme le creuset d'où de nombreux peuples sont sortis; ce pays, qui n'a jamais été capable de nourrir une population considérable, a été doué d'une force de vie extraordinaire; c'est lui qui, à diverses reprises, a couvert l'Asie antérieure de ses tribus.

A la fin du 3e millénaire avant J.-C., les Sémites, venus d'Arabie, entrent en contact avec la civilisation babylonienne, qui remonte à la première moitié de ce millénaire, et qui exerça sur eux une si profonde influence.

Lors de la seconde migration des Sémites dans la direction du Nord, nous sommes forcés de distinguer une civilisation sémitique orientale, en Babylonie, et une autre occidentale, en Arabie et en Canaan, cette dernière représentant un type plus authentiquement sémitique (Minéens).

L'Ancien Testament, les Inscriptions cunéiformes, les auteurs grecs enfin ne nous ont fourni que très peu de renseignements sur l'antique Arabie; la littérature arabe a été plus pauvre encore sur ce point, on peut presque dire sans valeur. Il a fallu les voyages faits en Arabie par des Européens, depuis Seetzen en 1810 jusqu'à J. Halévy en 1869 et Glaser (1882-1894), et la découverte d'un nombre énorme d'inscriptions, dont beaucoup malheureusement ne sont pas encore publiées, pour jeter quelque lumière sur les destinées premières de l'Arabie.

Ces inscriptions, rapportées par divers savants, entre autres Halévy (700) et Glaser (en nombre très considérable) sont gravées dans une écriture spéciale, parente des caractères du phénicien et de l'ancien hébreu, mais dont l'origine paraît obscure. La langue des inscriptions du sud de l'Arabie est l'arabe, ou plutôt se divise en quatre dialectes arabes : minéen, sabéen, hadhramaut, kataban. Ces inscriptions voti-

ves nous fournissent de précieux renseignements sur la religion, le culte, les mœurs, etc. de l'antique Arabie méridionale, mais les textes en sont souvent obscurs; elles offrent des points de rapprochement frappants avec le rituel de l'Ancien Testament, ses lois de pureté, etc. Elles nous font connaître le riche panthéon sidéral des Arabes du sud, les dieux communs à ses diverses populations. L'auteur dresse le tableau suivant de ce qu'il appelle les principaux systèmes de divinités arabes primitives :

Ma'in (Minéens)	*Saba*	*Hadhramaut*	*Kataban*
Athtar	Athtar	Athtar	Athtar
Wadd (la lune)	Haubas	Sin	Amm
Ankarich	Almâkuhu	Chol	Anbay
Schams (le soleil)	Schams	Schams	Schams

La lune, dont les noms varient dans les quatre groupes, est la principale divinité; souvent elle est désignée par le mot *Ila*, qui entre dans un grand nombre de noms théophores. Les inscriptions mentionnent les autels, les offrandes de parfums, les ablutions rituelles, les prêtres (appelés *lawi'*) et prêtresses, etc.

Au début du second millénaire, un nouveau courant de peuples, sortis d'Arabie, se répand sur l'Asie antérieure. Tandis que les Cananéens (?), les Assyriens, les Phéniciens (?), les Hébreux et les Chaldéens vont au nord-ouest et au nord, les Minéens, et peut être avec eux les Arabes de Kataban et de Hadhramaut, se dirigent vers le Sud.

Dans la seconde moitié du second millénaire, voici quelle paraît être la situation dans le sud de l'Arabie. Dans les parties fertiles du Djôf se trouve le puissant royaume de Ma'in (Minéens). Au sud et à l'est de cet État, sont groupés les royaumes de Kataban et de Hadhramaut, sur lesquels nous avons peu de renseignements. A l'époque où les Minéens avaient perdu leur indépendance, ces deux royaumes jouaient encore un rôle important; ils étaient connus encore des historiens et des géographes grecs. Quant au royaume minéen, il fut très puissant, avec sa langue et sa civilisation propres; les Minéens avaient une colonie au nord-ouest de la péninsule, Mussran.

L'auteur entre ici dans un exposé de vues beaucoup plus hypothétiques, sur cinq noms de lieux établissant une corrélation entre les données de la Bible, des inscriptions cunéiformes et des inscriptions arabes : Mussri = Mussran, Assur, Eber = Ibr, Iareb = Aribi, Kosch. C'est

dans le pays de Mussri (Mussran), confondu dans la Bible avec l'Égypte (Missraïm) que Moïse aurait subi l'influence minéenne (le prêtre Jetro, etc.).

Nous connaissons plus sûrement l'histoire antique de l'Arabie du Sud.

Le royaume minéen a duré au moins 700 ans du XIVe au VIIe siècle; les noms de 25 de ses rois environ nous sont parvenus. La fin de cet État coïncide avec l'épanouissement du royaume sabéen. Dans le cours du IXe ou du VIIIe siècle, les nomades sabéens partent de leur pays natal, le Djôf, pour le sud. La période la plus ancienne de l'histoire sabéenne, la période des Mukarrib, paraît coïncider avec la chute du royaume minéen. Les Mukarrib résidaient, semble-t-il, à Sirwach; cette période de l'histoire sabéenne a été d'au moins 250 ans. Lorsque les Sabéens ont achevé la conquête du royaume minéen, leurs chefs ont pris le titre de « rois de Saba ». La période des « rois de Saba » a duré 400 ans environ. En 115 avant J.-C. commence une nouvelle ère pour l'Arabie du sud. A cette date les Sabéens ont pour successeurs les Himjar, dont la domination s'étend jusque vers l'an 300 après J.-C.

Tels sont les principaux faits que O. Weber a exposés d'une façon très lucide dans sa brochure. Il a rendu un vrai service en condensant ainsi en quelques pages les résultats, dont plusieurs assurément sont hypothétiques, des récentes recherches scientifiques sur l'antique Arabie.

E. Montet.

Paul Monceaux. — **Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe**: tome I, *Tertullien et les origines*; tome II, *Saint Cyprien et son temps*. — Paris, E. Leroux, 1901 et 1902.

Voici plusieurs années que M. P. Monceaux a commencé d'étudier l'histoire littéraire de l'Afrique ancienne. Dès 1894, il publiait un premier volume, intitulé *Les Africains*, dans lequel il s'efforçait de montrer quels avaient été les principaux caractères de la littérature latine en Afrique; mais ce volume ne concernait que les auteurs païens, Manilius, Fronton, Apulée, pour ne citer que les plus importants. Depuis lors, M. Monceaux a entrepris une œuvre beaucoup plus considérable; il a quitté les païens pour les chrétiens, et ces chrétiens s'appellent Ter-

tullien, saint Cyprien, Lactance, saint Optat de Mileu, saint Augustin; Auprès des archéologues, des épigraphistes, des historiens de profession, qui scrutent les ruines, qui essaient de déchiffrer les inscriptions, qui veulent retrouver dans tous ces vestiges du passé les traces certaines de la vie antique, M. P. Monceaux, professeur de lettres et fin lettré, a pris pour champ d'études tous les documents, traités anonymes, ouvrages signés, procès-verbaux de conciles, qui nous révèlent ce que pensaient, ce que voulaient, ce que faisaient les chrétiens d'Afrique aux premiers siècles de notre ère. Le programme, qu'il s'est ainsi tracé, est des plus vastes; nous souhaitons ardemment que M. P. Monceaux l'exécute jusqu'au bout. Les deux premiers volumes de l'*Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* nous permettent d'espérer que ce vœu se réalisera.

Ces deux volumes nous conduisent jusqu'à la mort de Saint Cyprien en septembre 258. Ils exposent dans son ensemble l'histoire de l'Afrique chrétienne pendant plus de deux siècles. Bien que les deux grandes figures de Tertullien et de saint Cyprien occupent le premier plan, elles ne retiennent cependant pas exclusivement l'attention du lecteur; autour d'elles on voit s'agiter les autres évêques africains et la foule des catéchumènes. Le titre que M. P. Monceaux a donné à son œuvre en traduit bien le caractère et l'esprit général : c'est une œuvre à la fois historique et littéraire.

C'est une œuvre littéraire, parce qu'il y est fait une place très grande, d'ailleurs tout à fait légitime, à la personne et aux ouvrages des Pères de l'Église africaine. Sur les 508 pages dont se compose le premier volume, il y en a près de 300 consacrées à Tertullien; la moitié du second volume traite de « l'œuvre personnelle de saint Cyprien ». Ces deux grands écrivains sont donc étudiés ici, comme ils auraient pu l'être dans des monographies séparées. M. Monceaux nous montre dans chacun d'eux l'homme et son caractère, le Père de l'Église et son action comme apologiste, comme polémiste, comme docteur chrétien, comme moraliste, l'écrivain et sa valeur littéraire.

Mais l'œuvre de M. P. Monceaux n'est pas moins historique, parce que l'auteur a reconstitué le milieu, dans lequel ont vécu, qu'ont traversé et dominé ces hautes personnalités. Avant d'aborder Tertullien, il expose les origines du christianisme africain; il commente les plus anciens documents chrétiens d'Afrique, les « Actes » des Scillitains et la « Passion de Sainte Perpétue »; il montre comment la Bible a pénétré en Afrique, sous quelles formes et dans quelles versions elle y a été connue.

Ces trois premiers chapitres sont d'un intérêt historique considérable. De même, au début du second volume, l'histoire générale du christianisme africain et de la littérature chrétienne d'Afrique précède les chapitres qui traitent de l'œuvre personnelle de saint Cyprien. Et ainsi, lorsque nous assistons aux luttes soutenues par l'évêque de Carthage contre les païens ou contre des chrétiens hostiles à son influence, nous sommes déjà au courant de la situation ; nous savons quel est l'état d'esprit de ces païens ; nous connaissons les querelles, les discussions, les rivalités qui dès cette époque divisaient et troublaient l'Église chrétienne d'Afrique.

Par cette conception de son œuvre, par ce double caractère historique et littéraire qu'il a donné à ses études, M. P. Monceaux nous semble avoir renouvelé, dans une certaine mesure, l'histoire des Pères Africains. Ils nous apparaissent, sous sa plume, non plus seulement comme des apologistes, des polémistes ou des moralistes, mais aussi comme des personnages historiques ; non plus seulement comme des théologiens qui exposent le dogme ou des évêques qui conseillent les fidèles, mais comme des hommes d'action : nous les voyons mieux aux prises avec les réalités concrètes et contingentes qui les entouraient, qui rendaient parfois leur tâche bien difficile, qui excusent aussi ce qui pourrait nous paraître de la violence chez Tertullien, une prudence excessive chez saint Cyprien.

Non moins louable que la conception même de l'œuvre, nous paraît être la méthode qu'a suivie M. P. Monceaux. Il se maintient sans cesse en contact avec les textes des auteurs, avec les document archéologiques ou épigraphiques qui peuvent jeter quelque lumière sur telle ou telle partie de son sujet. Il connaît, dans le plus petit détail, les diverses questions qui ont été posées ou qui se posent d'elles-mêmes à propos de tels « Actes » de martyrs, de tel opuscule de Tertullien, de telles lettres de saint Cyprien. Il ne dédaigne ni les controverses sur l'authenticité de quelques traités, ni les recherches parfois ardues sur la classification des œuvres de Tertullien ou de saint Cyprien. Il apporte dans l'étude de ces problèmes connexes la même conscience, le même soin, la même netteté que dans l'étude littéraire des principaux ouvrages ou dans l'étude historique des événements importants.

Il ne saurait être question d'examiner, par le menu détail, toutes les solutions proposées par M. P. Monceaux : un simple compte-rendu ne comporte pas de telles discussions. Mais l'impression générale, que l'on éprouve après avoir lu ces deux volumes si nourris et si intéressants,

c'est que M. P. Monceaux n'a pas affirmé un fait, n'a pas émis une opinion, n'a pas formulé un jugement, sans avoir eu recours aux textes, sans avoir étudié de très près les opinions opposées à la sienne, sans avoir préparé ses appréciations par un examen critique, très judicieux et très serré, des jugements contraires. On sent qu'il ne quitte jamais le terrain solide des documents contemporains ; il inspire confiance.

De sérieuses et brillantes qualités littéraires contribuent encore à faire de ces deux premiers volumes de l'*Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* une œuvre remarquable. Si l'auteur ne pouvait, dans les grandes lignes, adopter un autre ordre que l'ordre chronologique, du moins il a su, dans chacune des parties de son œuvre, donner à ses développements une ordonnance habile et claire. Le sujet se déroule devant nous avec une lente ampleur ; les hommes nous sont présentés les uns après les autres, et l'auteur détaille avec précision la psychologie de chaque personnage. Les idées et les dogmes, l'influence, le style, le génie original de chaque auteur sont exposés avec ordre, caractérisés sans confusion. Enfin ces deux volumes sont écrits dans un style agréable, limpide toujours, souvent élégant. A la différence des érudits de certains pays étrangers, M. Monceaux n'a pas cru qu'il était obligé de traiter dans une langue obscure, lourde et pédante les questions de philologie ou d'histoire qu'il a abordées. Il a tenu à rester toujours et partout le fin lettré qu'il est. Et nous devons l'en remercier ; car cet agrément de la forme ajoute encore au plaisir que procure la lecture de son bel ouvrage.

Nous exprimons le vœu que M. Monceaux publie bientôt les volumes qui doivent faire suite aux deux premiers ; nous attendons avec une vive impatience, après son Tertullien et son saint Cyprien, l'étude qu'il doit consacrer à saint Augustin.

J. Toutain.

Gaetano Negri. — **L'imperatore Giuliano l'Apostata**. Studio storico. — Milano, Ulrico Hœpli, 1902, 1 vol. in-16, xix-523 p. et 1 gravure hors texte. Prix : 6 fr. 50.

Cet ouvrage de l'éminent penseur italien est le dernier qu'il aura envoyé à la « Revue ». Le 31 juillet, tandis qu'il faisait avec sa famille une course de montagne près de Varazze, le pied lui a manqué, et c'est au fond d'un ravin qu'il a trouvé la mort, à 64 ans. Cette triste circonstance fait que l'on ne saurait analyser sans émotion son dernier grand

ouvrage, en quelque sorte son testament littéraire. Envisagé sous cet aspect, il nous laissera une idée d'autant plus haute de son auteur. La vigueur de la pensée, la netteté des idées, la logique du raisonnement s'allient, en effet, à la beauté du style et à l'élégance de la forme. On sent que Gaetano Negri avait atteint le plein épanouissement de son talent.

Le sujet qu'il traite n'est pas nouveau. Bien d'autres auteurs avaient déjà parlé de ce Julien que l'Église a surnommé l'Apostat ; mais l'Italie n'avait encore produit aucune monographie de valeur, faute surtout d'un esprit assez indépendant. G. N. était l'homme tout désigné pour combler cette lacune. Ses publications précédentes, dont plusieurs touchent aux questions religieuses, l'y avaient préparé, sans compter que sa méthode devait lui être d'un grand secours pour aborder un point aussi controversé de l'histoire du christianisme.

C'est cette méthode qu'il expose brièvement dans la préface : d'un mot, c'est la méthode strictement objective, applicable à l'histoire religieuse comme à l'histoire profane. L'empereur Julien, longtemps discrédité par l'anathème de l'Église triomphante, personnifie le dernier effort de la civilisation ancienne, s'essayant à reconquérir la faveur populaire, à une époque où le christianisme mondanisé s'était écarté de sa pureté primitive. Et l'auteur déclare avoir voulu se rendre compte de ce mouvement de recul vers le passé, examinant les mobiles qui ont fait agir l'empereur et s'efforçant de faire revivre le milieu où il a vécu.

Avant d'aborder son sujet, il dit quelques mots du buste de Julien qui se trouve à Acerenza. D'après lui, l'authenticité de cette sculpture n'est pas prouvée (p. xv et xix). L'allusion à ce portrait, p. 476, note 1, est ironique.

L'ouvrage lui-même comprend une introduction, sept chapitres et une conclusion.

Dans l'introduction, l'auteur étudie les sources, surtout les quatre principales, soit : les histoires d'Ammien Marcellin, les discours de Libanius, ceux de Grégoire de Naziance et les écrits de l'empereur lui-même, les autres documents anciens, la plupart fragmentaires, étant peu importants.

Le premier chapitre — la vie de Julien — nous fait traverser toutes les phases de l'existence de l'empereur, d'après la conception moderne des biographies, c'est-à-dire que l'auteur s'attache à dégager des faits la psychologie de son personnage, de façon à pouvoir expliquer, dans la suite de la tractation, le pourquoi et le comment de son essai de restauration du paganisme.

L'auteur est ainsi amené à reconnaître que deux facteurs importants, l'un négatif, l'autre positif, agirent sur l'empereur. Le premier, ce sont les tristes conditions du christianisme officiel, bien peu faites pour le rendre estimable. Et non seulement les mœurs de beaucoup de chrétiens — à la cour principalement — étaient corrompues, mais les luttes doctrinales et les subtilités métaphysiques « avaient fait de l'Évangile du Christ un champ de disputes furieuses et souvent sanguinaires ». — D'autre part (et c'est le second facteur), l'école néoplatonicienne s'était donné pour tâche, à l'époque de Julien, de fondre dans une synthèse grandiose tous les systèmes philosophiques de la Grèce et toutes les religions, pour opposer leurs forces réunies à l'envahissement du Christianisme. Sa méthode était celle de l'interprétation allégorique, qui permettait de dégager des fables les plus grossières une idée philosophique et morale. Et, il faut l'avouer, au milieu du désordre du christianisme au IVe siècle, les Néoplatoniciens semblaient tendre une planche de salut.

C'est à ces apparences que Julien se laissa prendre : dégoûté du Christianisme de son temps — c'était, au reste, la religion de ses ennemis — attiré par les théories des philosophes, il crut que le polythéisme (nouvelle-école) était susceptible de revivre et qu'il serait bien accueilli par les masses.

Après cette exposition qui comprend les deux chapitres intitulés : « La discorde dans le Christianisme » et « Les Néoplatoniciens », l'auteur étudie (chap. 4) les idées de Julien au moment où il monta sur le trône.

Cette partie de l'ouvrage brille par une grande clarté d'exposition. On dirait même que l'auteur retrace indirectement ses expériences intimes et nous montre les difficultés rationnelles et dogmatiques du christianisme qui l'ont détourné lui-même de l'orthodoxie catholique (cf. en particulier les pp. 230 ss.), car déjà alors les questions doctrinales ne différaient guère de celles qui agitent aujourd'hui les penseurs.

Le cinquième chapitre — l'action de Julien contre le Christianisme — nous montre l'empereur à l'œuvre. Il veut s'occuper de tout, tout réformer, tout régler, à commencer par l'enseignement public dont les chrétiens s'étaient vite emparés. En agissant ainsi, il se heurte à des personnalités qui lui résistent en face, tel Athanase qu'il déteste, car il sent en lui un adversaire formidable, tel encore Titus, l'évêque de Bostra, contre lequel (l'auteur l'admet) il ne combattit pas avec des armes loyales. Toutefois, on ne saurait méconnaître l'esprit de large tolérance inauguré par l'empereur, tolérance opportuniste, il est vrai (p. 405), mais que le

christianisme ne pratiquait pas du tout. L'auteur insiste longuement sur ce point, qui lui semble capital, et conteste à l'Église le droit de dire qu'elle ait été persécutée : l'empereur était en état de légitime défense et, malgré certains actes isolés qui sont certainement blâmables, le beau rôle lui appartient ; le christianisme, partout où il l'a pu, s'est montré singulièrement plus dur vis-à-vis des païens et des hérétiques.

Quoi qu'il en soit, Julien marchait au-devant de la déception (ch. 6). Pour le prouver, l'auteur donne la parole à l'empereur lui-même, en traduisant presque en entier sa satyre contre Antioche, le *Mysobarbe*.

Puis, G. N. compare les portraits de l'empereur laissés par ses contemporains, amis et ennemis (ch. 7). A ce propos, il critique vertement le parti pris de Grégoire de Naziance. Ce n'est pas que tout ait été parfait dans le caractère de Julien ; celui-ci a eu certainement du bon ; son activité a été prodigieuse, sa moralité austère, sa sincérité indéniable ; mais, malgré tout, ce fut « un déséquilibré », et ce qu'on ne saurait lui pardonner, c'est sa superstition et sa bigoterie. — G. N. n'admet pas que Julien ait évolué, c'est-à-dire, qu'après s'être montré tolérant au début de son règne, la mauvaise humeur que lui causait son insuccès l'ait poussé peu à peu à des actes de plus en plus rigoureux. — Il n'admet pas davantage l'histoire des amours de l'impératrice Eusébie, tout en reconnaissant que Julien ne contribua guère au bonheur de sa propre femme, Hélène, dont le caractère différait trop du sien. — Le seul moyen d'apprécier Julien, c'est de s'en tenir à ses écrits : ses amis l'ont trop loué, ses ennemis l'ont injustement vilipendé. Cette thèse doit justifier les longs extraits des lettres de Julien que G. N. insère dans ce chapitre.

La conclusion est particulièrement intéressante pour comprendre l'idée que l'auteur se fait du christianisme. Elle est empreinte d'un libéralisme élevé qui tient compte de l'enseignement de l'histoire. « La loi morale, révélée par le Christ, dit l'auteur, est la plus sublime de toutes, bien plus, elle est absolument parfaite (p. 488). » « Le Christianisme, tel qu'il est apparu en Palestine, dans la personne et dans l'enseignement de son fondateur, était l'expression pure d'un sentiment moral, l'aspiration à un idéal de justice, une protestation terriblement éloquente dans sa douceur contre les iniquités du monde..... Pour Jésus (et c'est en cela que consiste à proprement parler la nouveauté divine de son Évangile) la sainteté de la vie s'épanouissait dans l'idée de la fraternité de tous les hommes en présence d'un Père unique ; comme conséquence, l'abus de la force était condamné, les humbles, les affligés,

les petits étaient relevés » (p. 489). Rien de dogmatique à l'origine : « une religion essentiellement morale et toute de sentiment ». Cette simplicité s'est perdue au contact du monde hellénique : c'est lui qui introduisit la spéculation où il n'y en avait point, et bientôt pour être chrétien, il suffit d'accepter des doctrines au lieu de faire le bien. Ainsi se corrompit la religion d'amour, et ce spectacle affligeant dégoûta Julien. « C'est là la clef de la tentative de Julien; le christianisme n'avait pas moralisé le monde, il crut, lui, pouvoir le moraliser en faisant revivre l'hellénisme. » C'était de la folie au point de vue philosophique et historique. Julien ne se rendit pas compte du génie du christianisme authentique qui était fort malgré tout, parce qu'il était la religion de tous ceux qui souffraient.

Si le christianisme a langui si longtemps, quelle peut en être la raison? L'auteur répond, c'est qu'on a longtemps méprisé la science, élément indispensable du progrès. En effet, les principes moraux qui sont à la base du christianisme ont repris vie et efficace précisément parce que le christianisme est devenu une religion discutable et discutée (p. 512).

Tel est, dans son ensemble, ce bel ouvrage qui fait le plus grand honneur à son auteur. L'impartialité que G. N. revendique, il l'a mise en œuvre, et si son personnage lui est sympathique, il ne cache nullement ses défauts : il revient même à plusieurs reprises sur les dissimulations dont il s'est rendu coupable et sur la superstition qui alimenta sa piété pour les dieux. D'autre part, s'il explique — je dirais presque, s'il justifie —, au point de vue de l'histoire, la tentative de Julien, il en montre toute la folie intrinsèque. On suivra donc G. N. avec confiance dans son exposition.

Est-ce à dire que tout soit parfait? Ce serait trop prétendre, quoique les mérites l'emportent — et de beaucoup — sur les défauts. Ainsi, on aurait pu souhaiter parfois plus de brièveté. Les mêmes idées sont reprises — il est vrai sous des formes nouvelles — dans deux ou trois chapitres : l'auteur voulant convaincre un public fort prévenu contre « l'Apostat » et peu au courant de l'histoire du christianisme, a sans doute estimé qu'il était nécessaire d'abonder dans les explications. Puis, il y a, par-ci par-là, des affirmations qui dépassent, j'en suis sûr, sa propre conviction, ainsi à la page 221 : « Le Christianisme, sans le caprice aussi inique que stupide de Néron, se serait peut-être éteint dans l'obscurité », ou, à la page 301 : « Si Athanase eût disparu, l'orthodoxie catholique n'aurait pas été fondée, et le christianisme n'aurait pas eu cette organisation qui le fit dévier de son caractère original, mais qui lui était

cependant nécessaire pour vivre. » Peut-être aussi l'auteur a-t-il trop insisté sur la folie de l'entreprise de Julien contre les Parthes; cette expédition fut malheureuse, puisqu'il y trouva la mort; mais Julien, en la décidant, dut en sentir toute la nécessité politique. G. N. encore, n'a-t-il pas exagéré le découragement de Julien? Il est vrai que la satire de *Mysobarbe* est comparable à un long cri de déception; toutefois, elle s'adresse aux habitants d'Antioche, et de là à conclure que l'empereur avait perdu tout espoir de ramener jamais le reste du monde à l'hellénisme, il y a un pas à franchir. Après seulement quinze mois d'efforts, malgré des échecs partiels, l'empereur ne pouvait croire à l'insuccès général de son œuvre. Mais ce sont là des critiques de détails. On pourrait en ajouter quelques autres qui n'ôteraient rien non plus à la valeur du livre.

Ce qui a le plus irrité nombre de journalistes et de critiques italiens, c'est la façon dont l'auteur envisage le Christianisme. Quoiqu'ils aient dit, le vrai Christianisme demeurera toujours celui du Christ, dégagé de toutes les superfétations doctrinales des docteurs et des dogmaticiens. Et l'auteur a bien fait de l'affirmer.

TONY ANDRÉ.

AL-MOSTATRAF, **ouvrage philologique, anecdotique, littéraire et philosophique**, traduit pour la première fois par G. RAT, membre de la Société Asiatique; tome II. — Paris, E. Leroux, 1902, grand in-8°, XI-820 p., plus 6 pages d'errata, 15 francs.

En rendant compte dans cette même revue (mai-juin 1900) de la traduction du volume de *Mostatraf* par M. Rat, j'exprimais le regret que l'auteur n'eût pas apporté plus de diligence à vérifier les citations qui forment le fonds de cette compilation et à joindre à sa traduction les notes explicatives indispensables à quiconque n'est pas très au courant de la littérature, de l'histoire, de la religion, du folk-lore des Arabes. Je souhaitais que le traducteur, s'il ne voulait pas modifier son plan au milieu même de sa publication, la fit suivre d'un index historique et géographique comprenant les indications nécessaires, les références et une table des citations mentionnant les sources auxquelles a puisé El-Ibchihi et auxquelles M. Rat ne paraît pas s'être reporté, sauf en de très rares occasions. Ces observations se retrouvent dans les diverses critiques qui ont été faites du tome premier de sa traduction. Il n'en a

pas tenu compte, ou du moins, il répond sommairement dans sa préface en disant qu'on aurait pu greffer deux ou trois volumes de notes et que des difficultés d'ordre matériel s'opposaient à ce qu'il augmentât son ouvrage d'un ou plusieurs volumes supplémentaires.

Il faudrait pourtant s'entendre, car je crains de n'avoir pas été compris. Je n'ai jamais songé à demander à M. Rat de donner un commentaire aussi détaillé que possible de chacun des paragraphes du *Mostatraf*. Je ne lui ai pas demandé non plus, ce qui est moins facile qu'il se l'imagine peut-être, de rechercher dans les diverses littératures les origines ou les similaires des divers contes que renferme ce livre, ni de discuter avec citations à l'appui, l'authenticité des anecdotes historiques ou prétendues telles que l'on rencontre à chaque page : ce n'est pas trois volumes, c'est dix qu'aurait exigés un commentaire de ce genre. Il m'a semblé, étant donné le fouillis que présente le *Mostatraf*, qu'un index des noms propres était indispensable, que ces noms propres devaient être accompagnés de quelques lignes de renseignements sommaires, que des renvois aux sources des citations permettraient de s'y reporter et d'en vérifier par là l'exactitude. Tout cela n'aurait pas dépassé un demi-volume et aurait permis aux non-arabisants d'utiliser cette traduction.

Et, puisque je parle des citations, M. Rat croit-il que son ouvrage aurait été démesurément grossi si, prenant la peine de les contrôler, il avait reconnu, par exemple, que les premiers vers de la page 16 sont cités dans les *Mille et Une Nuits* (Beyrout, II, 419-420) dont il prépare la traduction : de même la seconde pièce de la page 52 (Beyrout, II, 401); la première pièce de la page 71 (Beyrout, II, 416), la première pièce de la page 101 (Beyrout, I, 420), etc. Il n'en aurait pas beaucoup plus coûté, page 134, au lieu d'écrire « un autre poète a dit », de rappeler entre parenthèses que les vers cités sont de Hodbah[1]. Le premier vers de la page 141 est attribué à Medjnoun[2] et le vers de la page 317 est de Solaït ben Sa'îd[3]. Le « certain poète » dont deux vers sont cités page 58, n'est autre qu'El-Motanabbî[4] : cet oubli est d'autant plus à remarquer que plus loin (p. 478) M. Rat renvoie au *Diwân* de ce poète. La pré-

1) Cf. le premier de ces vers dans Ibn Hichâm, *Moghni'llebib*, le Qaire, 1317 hég., 2 vol. in-4, t. II, p. 131 ; El 'Amili, *Kechkoul*, le Qaire, 1316, hég., in-4, p. 102.

2) El 'Amili, *Kechkoul*, p. 102.

3) El Ishahâni, *Kitâb el Aghâni*, Boulaq, 1285 hég., 20 vol. in-8, t. II, p. 38. M. Rat ne paraît pas avoir consulté une seule fois ce recueil.

4) Cf. *Diwân*, éd. Dieterici, Berlin, 1861, in-4.

caution de remonter aux sources des citations lui aurait fourni des leçons dont il aurait pu parfois profiter : ainsi pour les vers de Ṣafi-eddin de Ḥillah cités page 30, il fallait utiliser les variantes de l'édition du *Diwân*[1] page 46. De même, page 386, le *Kitâb el-Aghâni* (t. II, p. 181) lui aurait appris que le père du poète *T*ouais se nommait *T*onbourah et non *T*onbour.

En ce qui concerne les petites pièces d'anthologie citées dans le chapitre LXXII, il était absolument indispensable d'utiliser les auteurs d'ouvrages analogues comme En Naouadji[2], Es Soyouti[3], Ibn Abi *H*adjalah[4], etc. Ils lui auraient fourni les moyens de compléter les lacunes de son auteur ou de discuter quelques-unes de ses allégations. Ainsi, si la pièce 1 de la page 512 est attribuée à Seïf ed Daoulah par El Ibchihi et Eth Tha'alebi, El 'Abbâsi[5] lui donne pour auteur Ibn er Roumi. Les vers de la troisième pièce de la page 514, sur une chandelle, sont d'El Ma*h*asin ech Chawa ; ceux de la dernière pièce sur la rose, p. 516-517, sont de Modjir eddin ben Temim el *H*amaoui. La pièce sur la violette (p. 517) à qui El Ibchihi et Ibn Abi *H*adjalah donnent pour auteur Ibn el Mo'tazz (elle se trouve d'ailleurs dans le *Diwân* de ce poète[6]) serait d'Abou'l Qâsem ben Hodzail el Andalosi d'après Es Soyouti qui cite trois vers au lieu de deux, et d'Abou' 'Atahyah, suivant En Naouâdji. L'avant-dernière pièce de la p. 517, sur la rose, est de 'Abdallah El Mikâli ; la deuxième pièce de la page 518, sur la rose, est de *S*afi eddin de *H*illah (cf. *Diwân*, p. 384) ; la suivante est attribuée à 'Ali ben Sa'îd par En Naouâdji et Es Soyouti et à Ibn Temim par Ibn Abi *H*adjalah. La pièce sur le nénufar qui vient ensuite, donnée par El Ibchihi comme étant d'Ibn el Mo'izz el Misri, serait d'Abou Bekr ez Zebidi el Andalosi, suivant Es Soyouti. Les vers sur le saule musqué (p. 519) sont de Tâdj eddin ben Chakir ; la seconde pièce de la page 520, de 'Arqalah ed Dimichqi et la suivante, d'Ibn Temim. Les vers supposés d'El Akhṭal sur le lis seraient d'Abou Naouâs, d'après En Naouâdji : ceux sur le myrte (p. 522) ont pour

1) Damas, 1297 hég., in-4.
2) *Halbat el Komaït*, le Qaire, 1299 hég., in-8.
3) *Hosn el Mohâdharah*, le Qaire, s. d., 2 vol. in-4. Il serait injuste de reprocher à M. Rat, de n'avoir pas consulté le *Merdj en Nadhir* du même auteur, qui n'a pas été publié.
4) *Soukkardân es Solṭân* en marge du *Kitâb el Mikhlâh* d'El 'Amili, le Qaire, 1317 hég., in-4.
5) *Ma'âhid et tansis*, Boulaq, 1274, hég., in-4, p. 52.
6) Le Qaire, 1308 hég., 2 vol. in-8, t. II, p. 108.

auteur El Mechhedi. La seconde pièce de la page 523, sur l'orange, est d'Abou'l *Hassan* es Siqilli, et la dernière sur le même sujet, d'Ibn el Mo'tazz. Les vers sur l'abricot ont pour auteur Ibn Ouaki' et ceux sur le concombre (p. 529), Ibn el Mo'tazz. Si El Ibchihi et Ibn Khaqân[1] attribuent à Ibn Sârah les vers sur une rivière (p. 530), Es Soyouti leur donne pour auteur un autre Espagnol, Ibn Khafadjah, mais ils ne figurent pas dans l'édition son *Diwân*[2]. La pièce sur une rivière où nagent des enfants (p. 530) est de Cherif eddin ben As'ad el Mamati : les derniers vers de la page 531 sont d'El Khatiri et les deux suivants (p. 532) d'Ibn Nobatah. El Ibchihi a commis une erreur, non relevée par M. Rat, en attribuant les deux dernières pièces de la page 544 à un autre auteur que Ṣafi eddin de *H*illah. Elles sont de ce poète et on les trouve dans son *Diwân*, p. 338 et 339.

Je pourrais multiplier les observations de ce genre, mais il semble que ce que j'ai dit est suffisant. Quand, par hasard, on rencontre des notes explicatives, elles ne font qu'accentuer les lacunes. Ainsi, si pour le chapitre LXI, M. Rat reconnaît (p. 216) que c'est un extrait de l'ouvrage d'Ed Demiri, on est surpris que pour le chapitre LXIV, il ne renvoie pas au *'Adjâïb el Makhlouqât* d'El Qazouini. Deux fois (p. 492 et 494) il cite l'*Anthologie* de Grangeret de la Grange, mais pour les pièces d'anthologie, il ne mentionne pas la *Chrestomathia arabica* de Kosegarten qui en renferme un certain nombre. De même pour ce qui regarde les *Mouachchah* (p. 555, note 1), il n'était pas permis de ne pas citer Hartmann[3] qui a précisément étudié quelques-unes des pièces du *Mostatraf* (cf. p. 41-42, 47-55, 126, 146-147, 195). L'espèce de vers appelée *Kân oua Kân* (p. 581) a fait l'objet d'une étude approfondie de Giess[4] qui s'occupe aussi des pièces citées par El Ibchihi. Je rappellerai, à ce propos, que le *Zadjal* donné comme anonyme (p. 571-573) est d'Ibn *H*idjdjah el *H*amaoui.

J'en aurais trop à dire si je voulais relever les lacunes qu'il eût été facile de combler dans les chapitres qui suivent. Je me bornerai à répéter le souhait que je formulais : Si M. Rat veut que sa traduction soit utilisée comme elle mérite de l'être, qu'il ajoute un troisième volume où il donnera, sommairement, les renseignements et les références

1) *Qalâïd el 'Iqyân*, Boulaq, 1283 hég., in-8, p. 270.
2) Le Qaire, 1286 hég., in-8.
3) *Das arabische Strophengedicht*, t. I, *Das Muwaššah*, Weimar, 1897, in-8.
4) *Beitrag zur Kenntniss sieben neuerer arabischer Verskunst*, Leipzig, 1878, in-8°, cf. p. 58 et suivantes.

indispensables, et qu'il y joigne un index. Je suis bien certain qu'aucun orientaliste sérieux ne lui refusera son concours, et, pour ce qui me regarde, je mettrai bien volontiers à sa disposition les quelques notes que j'ai recueillies sur le *Mostatraf*.

RENÉ BASSET.

H. GOLLANZ. — **The ethical treatises of Berachya, son of Rabbi Natronai ha-Nakdan**, being the Compendium and the Masref, new edited for the first time from mss. at Parma and Munich with an English translation, introduction, notes, etc. — Londres, David Nutt, 1902; gr. in-8, de LIII-361-153-IX p.

Berachia, fils de Natronai, le Ponctuateur, est l'auteur : 1° d'un recueil de fables (*Mischlè Schoualim*, fables des renards), très joliment écrit, en prose rimée; 2° d'un dialogue entre un oncle et son neveu (*Dodi venèchdi*), adaptation des *Quæstiones naturales* d'Adélard de Bath; 3° d'un *Lapidaire*, imité de quelque traité latin ou français. Deux autres de ses œuvres, d'un tout autre caractère, n'étaient connues jusqu'ici — comme les deux précédentes, d'ailleurs — que par de brèves notices des bibliographes; c'est d'abord un court traité de morale, appelé *Maçrêf* « creuset » ou « épurateur », puis une compilation, sans titre spécial, de passages empruntés principalement aux « Croyances et Opinions » de Saadia. Ce sont ces deux écrits que M. Gollanz a eu la bonne idée de publier, avec un luxe inconnu jusqu'ici pour ces sortes d'ouvrages. Pourquoi a-t-il jugé à propos de les intituler tous les deux « traités *éthiques* », nous ne le devinons pas. La compilation, que M. Gollanz désigne peut-être à tort par le mot *Compendium*, est consacrée presque entièrement à des questions théologiques; Saadia, que Berachia copie, a voulu justifier devant la raison la Bible et les doctrines traditionnelles des Juifs; c'est donc tout autre chose qu'un traité de morale. Ce qui seul pourrait expliquer cette dénomination, c'est la courte section (ch. 115-119) où Berachia, parlant en son nom — et il le fait sonner bien haut — réunit un certain nombre de maximes de conduite tirées des récits de la Bible et des enseignements des rabbins. Même le *Maçrêf* n'a pas complètement droit à cette désignation, car, pour la plus grande part, ce n'est qu'une compilation de chapitres de théologie, faisant souvent double emploi avec le Compendium.

On aurait peut-être aussi le droit de s'étonner de l'honneur que M. G. fait à ces deux textes en les accompagnant d'une traduction anglaise, car si la matière méritait d'être mise à la portée du grand public, pourquoi ne pas plutôt traduire les originaux que Bérachia a dépecés à sa façon ? Mais nous aurions mauvaise grâce à chicaner l'éditeur sur ce qui est, après tout, une preuve de conscience : il y a tant de ses confrères qui se contentent de leur tâche d'éditeurs, avec une modestie qui ressemble fort à de la prudence. Par contre, nous ne louerons pas M. G. pour sa manière d'indiquer les références. Au lieu de placer en note les renvois aux textes copiés, il a dressé, à la suite de l'hébreu, une série de tables : I-II-III extraits de Saadia, de Bahia et de Gabirol dans le Compendium ; IV de Gabirol, dans le Maçref, V d'Ibn Ezra dans le Compendium, VI d'autres auteurs dans le Compendium et le Maçref[1], VII passages parallèles dans les deux écrits, VIII citations du Talmud et du Midrasch. L'innovation n'est pas heureuse et il faut espérer qu'elle ne trouvera pas d'imitateurs.

Ces deux écrits n'ajouteront rien à la gloire de Berachia, ni n'occuperont une grande place dans le tableau de la littérature juive. Ils n'offrent vraiment d'intérêt que pour l'histoire des traductions des « Croyances et Opinions » de Saadia. Ce traité a été traduit de l'arabe en hébreu par Juda ibn Tibbon (fin du XII[e] siècle). Mais il en existait une autre version, plus ancienne, répandue aussi bien en Espagne qu'en France et en Allemagne[2]. Grâce à Berachia, nous possédons maintenant un plus grand nombre de fragments de cette traduction anonyme.

L'introduction de M. G. est principalement consacrée à la détermination de l'identité de Berachia. Graetz, dans la 1[re] édition de son Histoire, constatait déjà, non sans ironie, que la question avait fait couler beaucoup d'encre. Que dirait-il aujourd'hui ? On sait — ou l'on ne sait pas — que ces problèmes font le désespoir des historiens de la littérature juive au moyen âge. Les auteurs de ce temps parlent peu d'eux-mêmes, et les chroniqueurs, d'ailleurs peu nombreux, imitent leur sobriété. De beaucoup d'écrivains on ignore même le siècle où ils ont fleuri.

1) Signalons dans cette table une naïveté : la mention de Ben Sira. Or Berachia n'a aucunement connu l'ouvrage de ce dernier, il s'est borné à en reproduire d'*après le Talmud* deux versets.

2) Si M. G. avait connu l'article de Neubauer (*Expositor*, février 1888, p. 92 et s.) et celui d'Isidore Loeb (*Revue des Études juives*, XVIII, 1889, p. 46 et s.) sur Jacob b. Ruben, il n'aurait pas manqué de comparer à son texte les citations de cette traduction de Saadia qui se lisent dans le traité polémique de cet auteur. Le ms. est au séminaire israélite de Breslau.

C'est le cas pour notre Berachia. Longtemps on l'a fait vivre au XIIe siècle, puis les savants s'étaient mis d'accord pour le placer au siècle suivant, en se fondant sur les diverses raisons dont nous empruntons le résumé à M. H. Gross (*Gallia judaica*, p. 180 et s.).

1° Berachia, dans ses Fables, se donne aussi le nom de Crespia le Ponctuateur. Or l'école talmudique de Dreux était présidée après 1224 par un certain Cresbia.

2° Dans son dialogue, Berachia, comme nous l'avons dit, a imité les *Questiones naturales* d'Adélard de Bath, auteur du XIIe siècle. Mais comme les Juifs ignoraient généralement le latin, il faut admettre que l'œuvre du savant anglais avait eu le temps d'être traduite en français, ce qui nous reporte au XIIIe siècle.

3° Berachia a dédié son Compendium à *Meschoullam* Hanadiv (le Noble). Or, en 1216, un manuscrit est copié à la Rochelle pour un certain David, fils de *Meschoullam*, qui est sans doute le même, et ce Meschoullam est encore en vie, car son nom n'est pas suivi de l'eulogie qui accompagne d'ordinaire la mention des défunts.

4° Une glose du *Séfer Hatérouma* déclare que Crespia le Ponctuateur a copié le Grand livre des Préceptes (composé vers 1250). Le même scribe aurait achevé vers 1243 la copie d'un manuscrit du *Mischné Tora* de Maïmonide.

A la vérité tous ces arguments sont d'une extrême faiblesse. Le deuxième n'offre aucune valeur : Adélard ayant écrit au commencement du XIIe siècle, on ne voit pas pourquoi Berachia n'aurait pu le connaître, même sous son masque français, qu'au XIIIe siècle. Le troisième ne se discute même pas : n'y avait-il donc qu'un Meschoullam aux XIIe et XIIIe siècles ? Ce nom était, au contraire, très commun. Les deux autres preuves se fondent sur l'identité de Crespia et de Berachia. Or cette identité n'est rien moins que démontrée, et M. Gollanz a eu raison ici de rompre en visière avec l'opinion accréditée ; il n'a même pas suffisamment insisté sur ce point ; aussi allons-nous le faire à sa place. En tête de ses Fables, Berachia, suivant un usage consacré, donne son nom : Berachia, fils de Natronaï, le Ponctuateur. Par la suite, ce nom revient deux fois dans les vers qui accompagnent assez souvent la moralité des fables. Or, dans la dernière pièce de la collection, qui est le fableau bien connu « le Convoiteux et l'Envieux », on lit, au commencement : « Écoutez les paroles (ou l'histoire) de Crespia le Ponctuateur, qui a rendu son arrêt dans le procès du Convoiteux et de l'Envieux » ; puis, à la fin : « Le Ponctuateur Crispia pria son Créateur de le garder de l'envie et de le

sauver de la convoitise. Quant à celui (moi) qui a écrit l'histoire de Crispia, que Dieu l'éloigne de l'envie et de la convoitise... » L'auteur changerait donc ici de nom brusquement ; en outre il se mettrait lui-même en scène dans le fableau ; enfin, il se ferait passer pour le simple rédacteur de l'histoire de Crispia, et cela uniquement pour répéter les mêmes termes dans deux phrases consécutives. Tout cela est étrange, et rend fort sujette à caution l'identification de ce Crispia avec l'auteur des Fables. Crispia n'est-il qu'un personnage fictif ou ne fait-il qu'un avec le copiste dont il a été question plus haut, la question importe peu.

Mais si nous croyons vains tous les arguments que nous venons de passer en revue, nous n'hésiterons pas à considérer comme décisive la preuve qu'on a tirée de la souscription de deux mss. L'un de ces mss. a été copié en 1299 (l'an 59 du petit comput juif) par « *Élie fils de Berachia le Ponctuateur, l'auteur des fables* », l'autre, en 1333 (l'an 93 du petit comput), par le même scribe, qui signe « *Élie fils de Berachia le Ponctuateur, qui a composé des fables* et parlé des arbres et des *pierres* ». Ici ce ne sont plus de simples homonymies : l'identité de Berachia est attestée par la mention des Fables et l'allusion au *Lapidaire*. Le scribe ajoutant qu'il est le fils de la vieillesse de son père, il en résulte que Berachia a flori au milieu du XIIIe siècle. Disons encore que, si Jean Bodel (ou Bedel) est, comme l'admet M. Gaston Paris, non seulement le rédacteur, mais l'*inventeur* du fableau du Convoiteux et de l'Envieux, cette conclusion est mise hors de doute, Jean Bodel ayant vécu dans le nord de la France, au XIIIe siècle.

M. Gollanz a repris à son compte la vieille hypothèse, on va voir avec quel succès. D'abord que fait-il des dates dont il vient d'être parlé ? Comme elles le gênent, il les *corrige* en diminuant les chiffres de *cent*. Mais on ne s'avise pas de tout : de pareilles erreurs de copiste sont admissibles à la rigueur, quand une seule lettre[1] peut avoir prêté à une confusion. Or il faudrait qu'une première fois Élie eût écrit נט (59) au lieu de תתקנט (959), puis une autre fois צג (93) au lieu תתקצג (993). Supposer qu'il aurait sous-entendu le nombre des centaines, ce serait lui prêter une ignorance inconcevable, car on ne peut négliger, dans le petit comput, que les *mille*.

Nous aurions le droit de nous en tenir là, mais il ne sera pas inutile d'examiner les raisons qui ont conduit M. G. à cet oubli singulier. Naturellement, c'est le jeu des *équations* qui va résoudre le problème. Le nom de Natronaï a été peu répandu en France ; or il a existé un *Tal-*

1) On sait qu'en hébreu les lettres servent de chiffres.

mudiste nommé Samuel fils de Natronaï qui a vécu vers 1175 : c'était évidemment un frère de Berachia! D'autre part, on cite une fois un Samuel le Ponctuateur grammairien, à côté d'un Berachia : la coïncidence n'est-elle pas significative? Que le premier ne porte pas le surnom de Ponctuateur, qu'il se voue à une autre étude que le second, que le deuxième s'appelle simplement Berachia, tout cela importe peu, puisque c'est de l'algèbre!

La date assignée à l'activité de Berachia par ces équations est confirmée par une autre circonstance : Berachia cite Abraham ibn Daud, mort en 1180, sans accompagner son nom de l'eulogie employée pour les défunts; c'est donc qu'il a écrit du vivant de cet auteur. Dans ce cas, ajouterons-nous, il faut qu'il ait écrit également dans la 1re partie du *xi*e *siècle*, puisqu'il cite, par exemple, Gabirol dans la dite formule! Autre preuve : Berachia n'utilise des « Devoirs des Cœurs » de Bahia que les deux premiers chapitres, seuls traduits, sur l'ordre de Meschoullam de Lunel, par Juda ibn Tibbon avant 1170. Les suivants l'ayant été vers 1200 par Kimhi, il faut que Berachia ait écrit avant cette date. En outre, il exploite la version du « Choix de Perles » de Gabirol, faite en 1161, tandis qu'il ignore le Kozari, traduit en 1167, etc. Ces divers indices auraient quelque valeur s'il était démontré que les écrivains du moyen âge, en quelque région qu'ils fussent, possédaient nécessairement dans leur bibliothèque tous les ouvrages parus. A quelles déductions n'arriverait-on en appliquant ces procédés de raisonnement à notre temps! M. Gollanz, qui a étudié avec un soin méticuleux tout ce qui se rattache à l'ancienne traduction des « Croyances et Opinions », n'ayant pas utilisé l'article d'Isidore Loeb sur le même sujet, il en résulte qu'il a écrit avant la publication de cette note. Seulement celle-ci a paru en 1889.

Enfin, M. G., victime encore une fois des homonymies, est arrivé à déterminer même le lieu de résidence de Berachia : il habitait Lunel ou les environs vers 1170. (Il est vrai que, dans son dialogue et son Lapidaire, il se sert de mots de langue d'oïl, mais la faute en est peut-être à un copiste français qui a francisé les termes provençaux, ou à l'insouciance de l'auteur qui a conservé tels quels les expressions de l'écrivain français son modèle!) En effet, Berachia a dédié son Compendium à un Meschoullam, qui ne peut être que Meschoullam de Lunel, le même qui commanda à Juda ibn Tibbon la version des « Croyances et Opinions ». Ici un Meschoullam, là un Meschoullam, l'équation s'impose. M. G. n'a pas seulement eu le tort de s'arrêter à une pareille coïncidence, il aurait

dû aussi prêter un peu plus d'attention à la façon dont Berachia parle de cet inconnu. Les compliments qu'il lui décerne tranchent sur les hyperboles en usage en pareille occurrence : on n'est pas plus discret. Appeler simplement « Monsieur » ou « le généreux » l'homme qui dirigeait l'école rabbinique de Lunel, dont l'autorité en jurisprudence était universellement acceptée, qui joignait à la science du Talmud celle de la philosophie et qui avait été l'instigateur de toutes ces traductions de l'arabe dont lui, Berachia, tirait tant parti, c'eût été une audace et une preuve de grossièreté inconcevables en ce temps. Qu'on compare aux maigres épithètes employées par Berachia les éloges dithyrambiques que Juda ibn Tibbon prodigue à Meschoullam de Lunel ! Qu'on note, en outre, que ce serait à la fin de sa carrière, que ce rabbin se serait entendu apostropher de ce ton si réservé.

En résumé, de la longue introduction de M. G., il y a peu à retenir ; ses efforts pour rafraîchir la vieille hypothèse ont avorté. Sans doute, il est singulier que la bibliothèque de Berachia ait été si pauvre, mais cette circonstance n'est pas assez démonstrative pour balancer un fait aussi positif qu'une date précise et incontestable.

Nous n'avons pas partout contrôlé la traduction de M. G. ; elle nous paraît généralement exacte. Cependant il ne serait pas impossible d'y découvrir plus d'une faute. Ainsi, p. 119 de l'hébreu, M. G. n'a pas compris les mots שלח שנא, faute de s'être rappelé Malachie, 2, 16 : dans l'anglais la phrase entière a été supprimée, tout simplement.

Ces critiques ne doivent pas nous empêcher de remercier M. G. d'avoir exhumé ces deux écrits, qui, sans être de premier ordre, contribuent à éclairer un peu la physionomie du fabuliste juif, plus connu jusqu'ici pour son amour de la littérature populaire que pour ses visées théologiques.

Israel Lévi.

Rudolf Steck. — **Der Berner Jetzerprozess** (1507-1509), in neuer Beleuchtung nebst Mittheilungen aus den noch ungedruckten Akten. — Berne, Schmid und Franke, 1902, 87 p., in-8.

Le fameux procès des quatre Dominicains de Berne, brûlés vifs en mai 1509, après avoir été condamnés pour magie, sorcellerie, hérésie et autres crimes, est un des épisodes les plus connus de l'histoire ecclésiastique au début du xvie siècle. Ce fut un de ces évènements scandaleux dont les contemporains de la Réforme affirmaient à bon droit qu'il

leur avaient ouvert les yeux sur les abus de la hiérarchie d'alors. Poussés par leur désir de mieux établir les enseignements constants de l'Ordre, opposés à la doctrine de l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge, les dignitaires du monastère des Frères Prêcheurs avaient imaginé de la faire nier par l'intéressée principale elle-même. Dans ce but ils avaient organisé des apparitions nocturnes de la Mère de Dieu au chevet d'un frère lai, Jean Jetzer, de Zurzach, apparitions qu'ils osèrent continuer de plus en plus extraordinaires, combinées avec d'autres miracles, produits en plein jour, jusqu'au moment où la fraude fut découverte, un procès entamé par ordre du Saint-Siège, et finalement les coupables, forcés à de honteux aveux, livrés au bras séculier.

Telle était, jusque dans ces derniers temps, la version courante sur ce procès célèbre, version appuyée sur les récits contemporains et sur des documents de source absolument orthodoxe ; nous rappellerons seulement la brochure en prose latine et les vers allemands du moine franciscain Thomas Murner, le savant et le poète, qui, séjournant alors à Berne, fut un témoin oculaire. Mais un historien d'origine alsacienne, établi à Munich, M. l'abbé Nicolas Paulus, a naguère entrepris de reviser la sentence de l'évêque de Lausanne et du pape Jules II, dans une brochure intitulée : *Un assassinat judiciaire commis contre quatre Dominicains* (Francfort, 1897, in-8). Pour lui, ce ne sont pas les malheureux suppliciés qui sont coupables, mais c'est le frère Jetzer dont les simulations perfides ont trompé les Révérends Pères et ont entraîné leur perte ; il montre que cette opinion fut énoncée à Berne, dès le lendemain du supplice ; en étudiant la partie du dossier judiciaire publiée par M. Georges Rettig dans l'*Archiv des historischen Vereins* du canton de Berne (1884-1886), il entend prouver que les pauvres moines n'ont été coupables que de trop de confiance et de bonhommie ; que c'est la menace de la torture puis la torture elle-même qui leur arracha leurs aveux, que ce sont donc les autorités bernoises qui, en demandant qu'on la leur infligeât, ont créé le crime avant de le condamner.

M. l'abbé Paulus, écrivain fécond, convaincu, mais non pas impartial, s'était trop souvent déjà appliqué à de pareils sauvetages à l'encontre de la tradition vulgaire, pour persuader tout le monde dans les camps opposés. Mais voici qu'un professeur de la faculté de théologie protestante de Berne, M. Rodolphe Steck, s'est senti poussé par la lecture de la brochure de M. Paulus à examiner de très près, à son tour, ce petit problème historique, et l'on peut dire que son mémoire est un véritable modèle de critique des textes et de démonstration scienti-

fique. Comme son devancier, il a étudié les dossiers publiés par M. Rettig et le *Defensorium* de 1509, qui renferme le journal des religieux bernois et les rapports de Wernher, le prieur des Dominicains de Bâle, sur ce qu'il vit à Berne. Mais en outre il est allé étudier aux Archives de l'État de cette ville les parties du dossier criminel restées inédites par la mort prématurée de M. Rettig ; il les a déchiffrées non sans peine et les conclusions qui se dégagent de son travail se rapprochent singulièrement de celles de son prédécesseur. Il admet, comme lui, que ce jeune tailleur débauché de 23 ans, ce Jean Jetzer qui fut le grand metteur en scène des apparitions et autres miracles, relatés tout au long dans notre volume, fut aussi leur unique inventeur; que les quatre dignitaires du couvent, le prieur Vatter, le lecteur Bolzhurst, le sous-prieur Ueltschy, l'économe Steinegger, ont été les dupes et nullement les complices du jeune drôle; que, se voyant menacé par l'évêque de Lausanne, puis mis à la torture, Jetzer a essayé de prévenir — et a prévenu en effet — son propre châtiment, en attribuant aux Pères tout ce dont il était coupable lui-même ; que la torture et la torture seule, arracha plus tard aux accusés la confirmation des dires de leur accusateur et qu'ils furent les victimes innocentes de leurs propres aveux forcés et mensongers. M. Steck accentue seulement, contrairement à M. Paulus, le rôle important que joua le dogme de l'Immaculée Conception, si populaire alors dans les masses, dans toute cette affaire; c'est certainement l'attitude hostile des Dominicains à l'encontre de cette doctrine, qui leur valut des inimitiés profondes dans la population bernoise et qui contribua sans doute à faire croire à leurs crimes.

Personne, je pense, n'entreprendra désormais, à l'encontre de MM. Paulus et Steck, la réhabilitation de ce Jetzer, qui fut l'instrument principal de leurs malheurs et à qui revient une responsabilité morale absolument prépondérante dans le « brûlement » du 31 mai 1509. C'était un fieffé coquin, qui possédait un flair merveilleux de la crédulité relative de son entourage, moines, chanoines, inquisiteurs ou conseillers de ville, et qui s'en servit à souhait pour se goberger d'abord au couvent de Berne, puis pour sauver sa peau, aux dépens de ceux qui l'y avaient reçu. Mais j'avoue que j'ai quelque peine à admettre avec les deux savants susnommés, l'absolue innocence des Dominicains et que je penche plutôt vers l'opinion de M. Rettig, qui admettait qu'on devait partager équitablement l'actif des supercheries commises entre les Révérends Pères et leur frère lai. Malgré la discussion si serrée de M. Steck, et son argumentation généralement fort plausible, je me

sens arrêté, grâce à la minutie de son exposé même, par l'impossibilité de croire à tant de bêtise sincère vis-à-vis des trucs enfantins de Jetzer, aidé peut-être par une de ses maîtresses ; il n'est pas possible que prieur, lecteur, économe, aient sincèrement cru à ces promenades de leur compagnon à travers les airs ; d'ailleurs il est certain — pour M. Steck comme pour nous — qu'eux-mêmes ont au moins une fois surpris Jetzer en pleine fraude, alors qu'il s'était déguisé en Sainte-Vierge pour apparaître au haut d'une des tribunes de leur église ; cela ne les a pas empêchés de maintenir vis à vis du public l'authenticité de tous ces actes miraculeux ; cela ne les a pas empêchés surtout d'encaisser l'argent des fidèles, attirés par tant de prodiges. Si l'on veut le fond de ma pensée, ils ont *tous* été compères ; quand le jeu devint dangereux, le plus coupable et le plus intelligent, pressentant la débâcle, prit les devants, accusa effrontément les autres d'avoir abusé de sa naïveté confiante et réussissant à se faire acquitter alla tranquillement se marier dans sa ville natale, tandis que les autres, un peu plus excusables peut-être, flambaient sur le bûcher. Leur supplice fut atroce, comme tous ceux du moyen-âge, mais M. l'abbé Paulus tout au moins ne saurait prétendre que ce fut un assassinat judiciaire puisqu'un tribunal ecclésiastique les condamne et qu'un pape approuve la sentence. Et j'ajouterai qu'après avoir très attentivement suivi, en juré de dispositions bienveillantes, l'habile et chaleureuse plaidoierie de M. Steck, je suis tout prêt à plaindre, autant que lui, les suppliciés, mais non pas à les proclamer innocents comme lui.

Rod. Reuss.

R. B. Merriman. — **Vie et Lettres de Thomas Cromwell.** 2 volumes avec portrait. — Oxford, Clarendon-Press, 1902.

Olivier Cromwell n'est pas le seul homme d'État de ce nom qui ait joué un rôle important dans l'histoire d'Angleterre ; Thomas Cromwell, son grand-oncle a été un des plus éminents homme d'État britanniques du xvie siècle. Il a été pendant dix années (de 1530 à 1540) le premier ministre de Henry VIII et, en qualité de vicaire général du roi, chef suprême de l'Église, il fut soit l'auteur, soit l'exécuteur des mesures, qui ont rompu le lien de l'Église catholique anglicane avec le Saint-Siège et corrigé une partie de ses abus.

Merle d'Aubigné et à sa suite la plupart des historiens protestants

l'ont représenté comme un adepte convaincu des doctrines luthériennes, un héros de la Réformation et ont vu, dans sa chute, la défaite de la cause évangélique. M. Meriman, après une lecture attentive de ses lettres, réagit contre ce point de vue. « Sans diminuer l'importance de son rôle dans l'histoire de l'église d'Angleterre, dit-il, je maintiens que les motifs, qui ont inspiré ses actions, furent invariablement politiques et que les nombreux changements ecclésiastiques opérés sous sa direction, ne furent que des incidents et non pas des fins de son administration. »

Son ouvrage en 2 volumes se divise en deux parties inégales : une Vie de Cromwell, en 312 pages et ses Lettres, copiées d'après les originaux qui sont aux Archives de l'État britannique (*Calendars of State papers*) qui en occupent 408 et qui étaient la plupart inédites. De là l'intérêt capital de cette publication, pour l'histoire des origines de la Réformation anglicane.

L'auteur nous montre d'abord Thomas Cromwell, fils d'un foulon de Putney, au service du Cardinal Wolsey, qui lui fit faire son apprentissage politique et l'employa, entre autres, dans la suppression des plus petits monastères (1525-1529). Lorsque son maître tomba en disgrâce, il fut très affligé et craignit d'être entraîné par sa chute. Aussitôt son parti fut pris : il se rendit à la Cour, afin de tâcher de se mettre à flot et de jouer son va-tout (*to make or to marre*), comme il l'a dit. Il ne faudrait pas croire, d'après cela, qu'il reniât son premier maître et se montrât ingrat pour son bienfaiteur. Il évita avec soin de faire ou dire quoi que ce fût qui pût lui faire du tort. Bien plus quand le bill d'*Attainder*, contre Wolsey fut présenté au Parlement, Cromwell se concerta avec lui, lui conseilla d'envoyer au Roi une confession de ses méfaits et prit, à la Chambre, la défense du cardinal « si discrètement et avec des arguments si persuasifs » qu'il le fit rejeter par les Communes. Par cette attitude généreuse, il fut réputé le plus fidèle serviteur de son maître et grandit dans l'estime de tous.

Peut-être même cette conduite le recommanda-t-elle à l'attention du Roi, en quête d'un ministre habile et zélé pour mener à bonne fin sa grande affaire, celle qui lui tenait le plus à cœur, son divorce avec Catherine d'Aragon, sa légitime épouse depuis 20 ans. Ayant obtenu une audience de Henry VIII, Cromwell lui persuada que le principal obstacle venait de la timidité de ses ministres, trop sensibles à l'opinion populaire ; que le meilleur moyen serait de nier l'autorité du Pape et, à l'instar des princes luthériens d'Allemagne de se déclarer chef

suprême de l'Église d'Angleterre; puis de consulter les Universités du continent et, si leur avis était favorable au divorce, on n'aurait pas de peine ensuite à le faire confirmer par le Parlement. Le roi goûta cette proposition et admit de suite dans son Conseil privé un si habile légiste.

On connait la suite. Répudiation de la pauvre Catherine et mariage du Roi avec Anne Boleyn; arrestation et procès de la nonne de Kent (Élisabeth Barton), condamnation à mort de Fisher, évêque de Rochester et du chancelier Thomas Moore, parce qu'ils avaient refusé de souscrire l'*Acte de Suprématie*; proclamation des 10 Articles de 1536, qui mettaient la Bible et les trois plus anciens Credos à la base de la foi de l'Église Anglicane; sécularisation de tous les monastères en grande partie au profit de la cassette royale et encouragements donnés à l'instruction publique et à la version anglaise de la Bible, tel fut le programme que Thomas Cromwel fit accepter au Roi et qu'il exécuta, avec autant de suite et de ténacité dans l'entreprise, que de brutalité et d'absence de scrupules dans les moyens employés. C'est surtout dans l'abolition des couvents que Thomas Cromwell foula aux pieds les principes les plus sacrés de la propriété et des droits acquis. En cinq années (1535 à 1539) il supprima 376 monastères, dont les revenus annuels évalués à plus de 800.000 francs, furent agrégés à la Couronne.

Mais cette opération fiscale produisit des conséquences économiques, que les auteurs n'avaient pas prévues. En dépit de l'Acte du Parlement qui stipulait que les moines et les nonnes recevraient une pension viagère ou seraient transférés dans quelque autre maison religieuse, 20.000 personnes se trouvèrent sur le pavé et la plupart qui, étaient sans famille, réduites à la mendicité et au vagabondage. De là un grave mécontentement dans la population et, comme le Roi n'eut pas le courage de revendiquer l'initiative d'une confiscation, qui l'enrichissait d'une façon si scandaleuse, toutes les colères du peuple se tournèrent contre son premier ministre. C'est alors que se produisirent, dans le Yorkshire et autres comtés du Nord ces révoltes des habitants, connues sous le nom de *Pèlerinage de grâce*. On vit des bandes de gens de toute condition, nobles, bourgeois et paysans parcourir les routes, avec des bannières, portant pour emblèmes les cinq plaies de J.-C., un calice et une hostie, une charrue et une corne. Ces emblèmes indiquaient le motif de la révolte qui était la défense de la foi catholique et la protestation contre la spoliation des églises et monastères. Elles étaient unanimes à réclamer la destitution de Cromwell, regardé comme la cause de leur

misère. Ces soulèvements furent réprimés impitoyablement ; mais il en resta un mauvais souvenir dans l'esprit de Henry VIII, qui comprit que son ministre l'avait entraîné trop loin.

Désormais, surtout en 1538, Cromwell eut beau pousser à la Réforme complète de l'Église et à l'alliance avec les princes luthériens d'Allemagne, Henry VIII fit la sourde oreille. Bien plus, peu après, cédant aux conseils du duc de Norfolk et de l'évêque Gardiner qui avait été plusieurs années ambassadeur à Paris, le roi fit un recul dans le sens catholique, qui se traduisit par les *Six Articles*, dits Articles du sang.

A ce moment, si Thomas Cromwell avait eu réellement la foi réformée, il eût pu tomber avec dignité, en refusant de contresigner cet acte. Il n'en fit rien ; au contraire, il se montra plus plat que jamais pour flatter les penchants cupides et sensuels du prince. Et cela même fut l'occasion de sa disgrâce. Le succès du mariage de Boleyn avait été cause de son élévation : l'issue fâcheuse du mariage du roi avec Anne de Clèves amena sa chute. Thomas Cromwell avait été le principal négociateur de cette union : la nouvelle reine ayant déplu à Henry VIII, ce fut sur son ministre qu'il fit retomber sa mauvaise humeur.

Or on sait que, lorsque ce roi Barbe-bleue était de mauvaise humeur, il lui fallait le sang de quelqu'un pour l'apaiser. Cette fois ce ne fut pas la reine, mais le ministre qui fut la victime. Par une perfidie odieuse, pour mieux endormir ses soupçons, le roi combla Cromwell d'honneurs peu avant (18 avril 1540) en le créant comte d'Essex et grand chambellan d'Angleterre. Puis, tout à coup le 10 juin, il le fit arrêter, en plein conseil des ministres et conduire à la Tour de Londres, comme coupable de haute trahison. En vain l'archevêque Cranmer éleva la voix en sa faveur ; le duc de Norfolk et l'évêque Gardiner, ennemis jurés de Cromwell, ne lâchèrent pas leur proie. Ce dernier fut aussi pusillanime dans sa prison, qu'il avait été servile au pouvoir ; dans l'espoir de sauver sa tête, il se déshonora en écrivant au roi deux lettres (n[os] 349 et 350), concernant les empêchements du mariage avec Anne de Clèves, où par les détails les plus ignobles, il fournissait à Henry VIII des arguments pour faire casser cette union. Mais, cet excès même de bassesse ne fléchit pas son maître. Le 28 juillet 1540, la tête de Thomas Cromwell « tondeur de drap » tomba sur le billot.

Ainsi périt l'un des premiers grands ministres de l'Angleterre, qui, à l'instar de Machiavel, ne jugeait des actions que par leur valeur utile et n'avait reculé devant aucun moyen pour servir les caprices de son

roi et les intérêts du royaume. Il compromit plus qu'il ne la servit la cause de la Réformation par la brutalité des mesures qu'il fit adopter. Sa fin tragique fut la juste expiation de ses crimes d'État.

G. Bonet-Maury.

Murray Anthony Potter. — **Sohrab and Rustem.** The epic theme of a combat between father and son. A study of its Genesis and use in Literature and Popular Tradition. — London, David Nutt (Grimm Library, N° XIV), 1902. Pp. xii-234. Prix : 6 sh.

Peu de thèmes ont joui d'une pareille faveur, soit auprès des écrivains qui puisèrent dans le fonds légendaire de leur nation afin d'assembler de grands poèmes épiques, soit auprès des littérateurs de l'époque moderne qui surent rajeunir par la peinture des nuances pittoresques et psychologiques ce vieux motif de l'issue funeste où aboutit la rencontre accidentelle d'un enfant avec celui ou celle qui lui avait donné la vie, et qui ne le reconnait point. Victor Hugo par exemple a repris quatre fois le même épisode : dans le *Roi s'amuse* (où Triboulet tue sa fille), dans *Lucrèce Borgia* (où le fils de Lucrèce tue sa mère), dans les *Burgraves* (où le vieux Job doit être tué par son fils, jadis perdu), et enfin dans *Notre-Dame de Paris* (où la Recluse cause la mort de sa fille Esmeralda). Mais ce ne sont pas là, à proprement parler, des parallèles au célèbre récit pris pour type par M. Potter, du combat entre Sohrab et son père Rustem, pas plus que la légende de saint Julien l'Hospitalier, reprise par Flaubert. Mais il s'en trouve dans l'Inde, en Russie, en Allemagne, en Irlande, dans les *Mille et Une Nuits*, comme dans l'*Odyssée*, en un mot dans la littérature de maints peuples au stade barbare et dans le folk-lore de nombreux non-civilisés.

Sans tâcher à être complet, M. M. A. Potter a réuni un certain nombre de variantes du récit des aventures de Sohrab et Rustem et les a réparties en deux classes qui se subdivisent, la première en deux, la deuxième en trois groupes. La première classe, contient les variantes où le père se marie loin de chez lui et où l'union n'est que temporaire : le père peut être un mortel ou un être d'essence autre (dieu, demi-dieu etc.); dans les variantes de la seconde classe, l'union semble devoir être permanente et alors deux cas se présentent : ou bien le père est rappelé chez lui, ou bien un événement fortuit le sépare de la mère et de l'en-

fant ; dans la troisième subdivision viennent se ranger les variantes où l'enfant est exposé : dans ce cas il n'est pas élevé par sa mère et ne rencontre pas son père sur les indications de celle-ci.

On peut donc résumer de la façon suivante, en laissant de côté quelques variantes secondaires ou isolées, le thème qui fait l'objet du livre de M. P. (p. 106).

Un homme a des relations sexuelles avec une femme. Celle-ci peut devenir sa femme pour la vie; mais le plus souvent elle n'est que sa compagne d'une nuit, d'un mois, d'un hiver ou même de plusieurs années. Le plus souvent il la rencontre loin de sa propre maison : elle l'a vu approcher de la ville où elle demeure ou entrer dans la maison de son père et, frappée de sa beauté et de sa renommée, elle envoie une servante lui faire part de ses désirs. Parfois elle se glisse dans sa chambre et le convainc de répondre à son ardeur. Il accepte de l'aimer mais lui annonce subitement au matin, ou quand revient le printemps, qu'il est obligé de partir. Il est rare que la séparation soit triste; le plus souvent les deux amants de rencontre ne semblent plus éprouver que de l'indifférence l'un à l'égard de l'autre. Le voyageur laisse à la jeune femme un anneau, une épée ou un objet de reconnaissance quelconque qu'elle devra donner à l'enfant (un fils) dès que celui-ci aura atteint l'âge voulu, afin qu'il puisse retrouver son père. La femme accouche d'un fils, comme, très souvent, le père l'avait prédit; ce fils apprend un beau jour, en jouant avec ses camarades, qu'il est différent d'eux : on l'appelle bâtard, ou bien il constate que les autres ont un père et que lui n'en a point; ou bien, encore, il s'étonne d'être plus grand et plus fort que les autres. Il court demander à sa mère ce que cela signifie : elle lui dévoile le secret de sa naissance, et lui donne l'objet laissé par le père. Le jeune homme part à la recherche de ce père, soit par pur désir de le voir, soit pour l'obliger à revenir auprès de sa mère. Ses recherches aboutissent; mais par suite d'une méprise fatale due, soit à ce que ni l'un ni l'autre ne veulent dire leur nom, soit aux machinations de gens intéressés à éviter la reconnaissance, soit à la confusion résultant d'une bataille générale, le fils lutte avec son père.

J'ai fidèlement reproduit le résumé donné par M. P. On remarquera qu'il n'y est pas question de l'issue de la rencontre ou du combat : souvent le père tue son fils; souvent aussi la reconnaissance a lieu au moment où la lutte va devenir fatale pour l'un ou l'autre des combattants. Si M. P. ne mentionne pas ces différents cas à la fin de son résumé c'est qu'ils ne présentent, au point de vue où il se place, qu'un intérêt secon-

daire ; en littérature, l'épisode final prête à de nombreux, souvent fort beaux développements, et c'est lui qui semble être le centre même de l'histoire tout entière ; pour M. P. au contraire il n'est qu'accessoire ; les points intéressants sont pour l'auteur : la rencontre du voyageur et de la jeune femme et le sort de l'enfant. En sorte que le sous-titre de l'ouvrage ne répond pas au contenu, et même a le tort de faire supposer qu'on se trouve en présence d'une étude sur un thème littéraire très spécial. Si telle eût été l'intention de l'auteur, il aurait fallu classer en effet, les variantes d'une tout autre manière.

Pour dénier à l'incident du combat l'importance qu'on lui attribuait jusqu'ici, et qui était telle qu'au moment de la vogue de l'école mythologique on[1] a voulu y voir la déformation d'un mythe sur la lutte entre des puissances divines (entre deux générations de dieux, entre le ciel et l'éclair, entre les anciennes divinités de la végétation et les nouvelles, etc.), M. P. se fonde sur l'état social des peuples où les légendes du type de Sohrab et Rustem ont, sinon pris naissance, du moins atteint leur complet développement. Or ces peuples se trouvaient au stade barbare : les luttes entre clans, tribus et nations étaient presque journalières et la rencontre d'un père avec son fils né au cours d'un voyage, entre deux frères ou deux parents ne devait pas être si rare ; d'ailleurs on possède de nombreux récits où les acteurs du combat sont parents et M. P. a consacré l'appendice A, pp. 208-210 aux différentes variantes de cet épisode[2] ; elles appartiennent aux cycles légendaires celte, français, germanique, slave, hindou, turc et arabe ; encore les trois premiers cycles fournissent-ils le plus de matériaux.

Puisque l'auteur ne tenait pas à faire la liste absolument complète des variantes du thème épique du combat entre le père et le fils, mais seulement à rechercher dans les coutumes des barbares et des non-civilisés une explication des éléments constitutifs de la première partie du thème (jusqu'au départ du fils), on ne saurait lui reprocher d'avoir dédaigné un élément de classification fort utile : il eût suffi d'indiquer dans un tableau à quels cycles (scandinave, slave, turco-mongol, celtique, etc.), les variantes passées en revue appartenaient ; on aurait constaté que les

1) Oreste Miller, Miss Hapgood, Miss Weston, etc.

2) On trouvera dans l'épopée mongole d'Irin-Saïn (cf. Potanine. *Očerky Siév. Zap. Mong*, IV, 427-486) deux variantes, l'une du combat de l'oncle (Irin-Saïn) et du neveu (le fils de son frère Kytin-Zebi) et l'autre du combat de deux frères (Kityn-Arslan et Irin-Saïn). Voir encore des variantes dans les *Rustemiades* du Caucase (svanète, pchave, ossète, *Etnog. Obozr.*, 2e livr., Moscou, 1889).

parallèles non-civilisés étaient vraiment rares : quelques maoris, quelques arawâks (Guyane), une ballade transylvanienne absolument originale et c'est tout. Les variantes du thème appartiennent donc, si l'on excepte celles, rares d'ailleurs, d'appartenance sémitique (*Mille et Une nuits*) ou ouralo-altaique, à la littérature des peuples aryens. Cela ne veut point dire que l'on puisse remonter à un original proto-aryen, encore bien moins que le prototype des récits occidentaux se puisse trouver dans l'Inde[1]. L'examen des légendes, même d'après les résumés de M. Potter amène au contraire à admettre la formation indépendante de plusieurs d'entre elles et à déterminer plusieurs centres de dispersion. Peut-être faut-il regretter que M. P. n'ait pas compris dans le plan de son travail la fixation de quelques-uns d'entre eux ; pour celle du centre de dispersion slave du nord (russe et russe blanc), et finno-ougrien par exemple on a publié ces dernières années des travaux de premier ordre; et, d'autre part, les collections publiées par M. D. Nutt contiennent maints ouvrages qui traitent des relations entre les littératures légendaires celtique et scandinave. De même il est à regretter que M. P. qui, je crois, sait le russe, n'ait pas insisté davantage sur l'étonnante ressemblance qui rapproche les bylines d'Ilia Marometz et de Ierusian Lazaravich de l'épisode étudié de la geste de Rustem[2].

En ce qui concerne la question des origines et des emprunts, M. P. se contente d'affirmer sagement (p. 1 de la préface), qu'on ne peut déterminer de lieu de naissance unique, qu'en maints endroits du monde les circonstances ont été favorables à l'éclosion de toutes pièces d'une variante à part, que chacune d'elles a pu voyager indéfiniment, et qu'elle a pu influer sur les autres variantes et en être influencée. S'il

1) On sait que maints anthropologistes, dont Wilser, prétendent que les Aryens sont venus du nord de l'Europe, ou plus exactement, des régions scan-dinaves : on commence, parallèlement, à chercher dans ces régions, le centre de dispersion de formes folk-loriques et légendaires. Pour l'épopée russe, il semble établi qu'elle a pris naissance, indépendamment, dans le nord-ouest de la Russie : la tentative de M. Potanine, qui voulait démontrer l'origine mon-gole des épopées slaves, iraniennes, germaniques, scandinaves, franques, n'a même pas à être discutée sérieusement, ainsi qu'on s'en convaincra en parcou-rant son énorme volume de 900 pp. sur les *Vostočnye Motivy v srednevěkovom evropejskim eposě* (Moscou, 1899).

2) Il y aurait à consulter, non les travaux, vieillis, de Stasov et d'Oreste Miller mais ceux de V. Th. Miller, notamment ses *Ekskursy v oblasť napodnago ruskago eposa*, Moscou, 1892, p. 166 sqq. qui tient pour l'origine iranienne de ces legendes épiques.

est à regretter que l'auteur « n'ait pas jugé nécessaire de discuter cet aspect de la question » c'est parce que l'étude rapide qui constitue la deuxième partie de son livre fournit seulement une illustration mais non, comme il lui semble, une application du thème légendaire du combat entre le père et le fils.

L'épisode du combat, nous l'avons dit, ne présente pour l'auteur qu'un intérêt secondaire; les points qu'il regarde comme dignes d'étude sont les suivants (p. 107) : *a*) l'incertitude en ce qui concerne la paternité, intimement liée au mariage de l'homme loin de sa demeure habituelle; *b*) le rôle prédominant joué par la femme; *c*) l'abandon, par le père, de la mère et de l'enfant; *d*) la recherche du père par le fils. Liebrecht avait déjà rapproché l'épisode du combat d'une coutume polynésienne, suivant laquelle le fils devait lutter avec son père afin d'entrer en possession des biens qui lui revenaient; M. P., étudiant les points *a*, *b* et *c* du thème, les explique par des coutumes universellement répandues : de l'exogamie, du matriarchat, de la polygamie et de la polyandrie, du divorce, de l'hospitalité sexuelle; de plus il note le défaut de chasteté chez la femme, qui frappe en tant de poèmes épiques et dans les sociétés non civilisées; et il donne quelques faits sur le droit qu'ont les jeunes filles de choisir leur fiancé (en littérature : dans le Mahabharata, le Shah Nameh; cf. la fondation de Marseille; Olaf Tryggvason, Crescentia, etc.). Ces différentes coutumes expliqueraient les différents épisodes des variantes.

Contre le procédé adopté par l'auteur, qui consiste à étudier les conditions sociologiques au sein desquelles une légende ou un conte a pu prendre racine et se développer, il n'y a rien à dire : mais cependant il ne faut comparer qu'à bon escient; et vouloir expliquer l'épisode de la rencontre du père avec la mère par l'exogamie, c'est aller trop loin. Il est juste de dire (cf. p. 180 et suiv.) que, dans la plupart des cas, c'est en voyageant loin de son pays et de son peuple que le père rencontre la mère : c'est de cette façon qu'Ulysse fait la connaissance de Circé, Arjuna d'Ulupi et de Chitrangada, Rustem de Tehmineh, Cuchulainn d'Aiffe; Ilya trouve la mère de son fils dans le palais de pierres grises sur les rives de la Mer Bleue ou dans le pays des Tatars; Ierusian Lazarevitch aime Anastasia dans la ville lointaine de Dobri; Olivier engendre Galien en allant visiter l'Empereur de Constantinople, et Renaud est aimé de Constance au retour de Terre-Sainte; de même Zeus, Nectanebo, les magiciens celtes ou kurdes, rencontrent celle qu'ils aimeront efficacement au cours de voyages ou de pérégrinations. Or, c'est dans ce

fait d'épouser ou aimer une femme loin de chez soi que M. P. voit une trace d'exogamie; bien mieux, il pense *expliquer* cette cohabitation d'un étranger avec une jeune fille ou une femme par l'exogamie; à mon avis, l'exogamie n'a rien à faire avec la légende du type Sohrab et Rustem; si M. P. voit un lien entre cette coutume et l'épisode *a*, c'est d'une part par suite d'une conception insuffisante de ce que sont les règles d'exogamie, de l'autre par suite d'une confusion. Il s'est documenté sur l'exogamie dans des ouvrages de seconde main, de plus presque tous vieillis : Mac Lennan, Westermarck Morgan, Bachofen, Kovalevsky, Giraud-Teulon; or les recherches récentes, notamment sur les Australiens, montrent qu'une règle exogamique est presque toujours corrigée par une règle endogamique : il est interdit d'épouser une femme du clan, mais on ne peut se marier en dehors de la phratrie ou de la tribu ou du groupement territorial. La formule de l'exogamie n'est donc pas seulement : tu n'épouseras pas une femme qui t'est apparentée et qui porte le même nom que toi[1]; mais : tu n'épouseras pas une femme appartenant à tel groupe et tu ne pourras épouser qu'une femme appartenant à tels autres groupes. Autrement dit, l'homme n'est pas libre de choisir par le monde telle femme qui lui plaira pourvu qu'elle ne lui soit pas apparentée et ne se nomme pas comme lui; il n'est donc nullement nécessaire pour un exogame qui désire se marier de s'en aller de chez lui et de se mettre à la recherche d'une femme avec qui les relations sexuelles soient permises. Les ethnologues sur l'opinion desquels M. P. se fonde ne pouvaient, à l'époque où ils écrivaient, que déblayer le terrain; mais depuis l'on est devenu prudent et l'on se garde mieux de sortir certains faits qu'on croit typiques du milieu social auquel ils appartiennent; or les neuf dixièmes des faits sur lesquels on fonda jadis des théories fragiles étaient, soit mal observés, soit mal compris, soit isolés arbitrairement; la plupart en tout cas n'avaient rien de primaire, n'étaient que des survivances ou des déformations. Du moment que M. P. voulait appliquer à l'étude du thème légendaire de Sohrab et Rustem la méthode ethnologique, il lui fallait recourir aux travaux récents, s'appuyer sur des faits solidement prouvés.

D'ailleurs ce n'est qu'en forçant l'analogie que M. P. a pu comprendre l'exogamie dans l'ensemble de coutumes capables d'expliquer la légende. Admettons en effet sa définition de l'exogamie : un homme ne peut épouser qu'une femme qui ne lui est pas apparentée et qui ne porte pas

1) C'est la formule qu'adopte l'auteur, p. 107.

son nom, il ne suit pas de là que c'est pour satisfaire à la coutume que les héros comme Ulysse, Rustem et autres épousent Circé, Tehmineh et leurs sœurs en légende. Car, si l'on en excepte un conte hindou, d'ailleurs d'importance secondaire, il n'est dit nulle part que le père soit parti de chez lui pour se chercher une femme ; au contraire, la rencontre avec la belle personne est toute fortuite et même présentée comme extraordinaire. Pour Ulysse l'errant, pour Zeus le passionné et d'autres, il n'est point besoin de démonstration, car chacun a présentes à l'esprit les circonstances qui précèdent la rencontre ; mais en ce qui concerne Rustem par exemple, Firdousi a soin de noter que c'est parce qu'il était aller chasser les ânes sauvages dans la prairie qui avoisine la ville de Semengan, sur la frontière du Turan, parce qu'il en tua un, le mangea puis s'endormit, parce que les brigands turcs profitèrent de son sommeil pour lui voler son coursier, le noble Raksh, que Rustem vint en la ville de Semengan dont le roi le reçut comme il convenait en lui offrant une hospitalité généreuse. De même si Cuchulainn s'en alla combattre la guerrière Aifle ce fut afin d'éprouver sa valeur ; il est vainqueur, la jette en bas de son chariot, la charge sur ses épaules et ne lui laisse la vie sauve qu'en échange de trois promesses : donner des otages à Soathach, partager sa propre couche et lui enfanter un fils ; c'est après avoir vaincu l'orgueilleuse Zlatigorka en combat singulier qu'Ilya Murometz devint son amant ; quant à Ieruslan Lazarevitch c'est un amateur de beautés : il commence par s'emparer des trois jolies filles du tsar Bugrior ; elles lui disent qu'Anastasia, la fille du tsar de Dobri est plus belle qu'elles : aussitôt Ieruslan court à Dobri, tue un monstre, épouse Anastasia et lui demande s'il existe au monde une femme plus belle encore ; la naïve Anastasia dit qu'en effet Polikaria, la reine du pays des Amazones, en la ville du Soleil, est la plus belle et la plus brave des femmes ; et Ieruslan de quitter l'aimable Anastasia pour conquérir la merveilleuse Polikaria. Il est vraiment difficile de croire le fougueux Ieruslan un simple esclave des règles d'exogamie. Quant à Nur-eddin, on sait qu'il épousa sa cousine parce qu'un djinn ami de la beauté et d'un caractère malicieux le mit à la place du bossu que le sultan d'Égypte avait donné comme époux à la fille du vizir.

Ces quelques exemples suffisent pour montrer que la rencontre du père et de la mère est accidentelle, et que rien n'oblige à supposer la nécessité de règles exogamiques antérieures. Mais peut-être M. Potter voulait-il indiquer que sans règles exogamiques une telle union n'eût pas été possible ? Dans ce cas il eût fallu nous donner une étude corres-

pondante des règles d'endogamie destinée à montrer que souvent la vie sexuelle de l'homme est limitée par des tabous spéciaux. Encore cela n'eût-il pas mené bien loin.

Un autre passage inutile est celui qui a trait au matriarchat : nulle part il n'est question des droits politiques ou sociaux du fils ; s'il reste avec la mère, s'il porte — peut-être — le nom de la mère, c'est pour une raison péremptoire : parce que le père a abandonné la mère et l'enfant, souvent avant même la naissance de celui-ci. D'ailleurs matriarchat et descendance utérine sont deux choses bien distinctes. Que les légendes examinées datent d'une époque où l'agnation et le patriarchat prédominaient, cela ressort du sens donné à l'injure de bâtard et du fait que le fils se met à la recherche de son père. M. P. pense que les légendes datent de la période de transition du matriarchat ou au patriarchat : à quoi bon une telle hypothèse? Dans les variantes du thème il n'est pas plus question de patriarchat que de matriarchat ; il n'y est pas question de filiation utérine, mais seulement d'agnation. C'est sur les croyances constitutives de l'agnation que M. P. devait faire porter ses recherches : quel est le rôle du père dans la conception ; comment conçoit-on la transmission à l'enfant des qualités paternelles (force, beauté, etc.) ; comment — et c'est le cas dans de nombreuses variantes — le père prévoit-il ou choisit-il le sexe de l'enfant à naître? Car ce qui importe dans les légendes réunies par M. P., c'est la parenté du fils avec son père et non avec sa mère ; qu'importe à l'enfant que sa mère soit reine ou princesse ; ce qu'il veut savoir, c'est la généalogie, le rang social, la qualité physique et morale de son père ; et c'est pourquoi il parcourt le monde à sa recherche.

Quant au rôle prédominant joué par la femme qui est offerte ou s'offre elle-même à l'arrivant M. P. n'avait nul besoin du matriarchat pour l'expliquer ; les faits qu'il a réunis, d'après, le plus souvent, des ouvrages de première main, sur l'hospitalité sexuelle, les mariages d'essai et la prostitution sacrée y suffisaient amplement. Ç'a été une règle presque générale d'offrir à l'hôte non seulement le boire et le manger mais aussi une compagne pour sa couche ; selon les cas c'était à la fille de la maison, à une esclave, ou à la maîtresse de maison elle-même qu'il appartenait d'entretenir ainsi le nouveau venu. Donc, comparé à cette coutume des non-civilisés et des barbares, l'épisode amoureux du thème n'est plus ni bizarre, ni choquant. Il reste cependant extraordinaire : car souvent la connaissance du père et de la mère ne se fait pas tout simplement, comme par pure obéissance à une coutume agréable ;

mais elle est accompagnée, compliquée, d'incidents divers tous destinés au contraire, à ce qu'il semble, à frapper d'étonnement le lecteur ou l'auditeur. Dans de nombreuses variantes, d'ailleurs, on accomplit les cérémonies du mariage : elles ne sont pas décrites mais il est bien dit que le héros *épousa* la jeune fille : or ce seul mot aurait dû mettre M. P. sur la voie de l'explication véritable, non seulement de l'épisode du thème mais surtout de la coutume de l'hospitalité sexuelle. Car rapprocher l'épisode de la coutume n'est point expliquer le premier par la deuxième ; c'est seulement montrer que tous deux se rattachent à un ensemble donné de faits sociologiques.

Cette coutume repose sur la croyance à la puissance (magique) supérieure de l'étranger, et sur cette autre croyance de la contagiosité de cette puissance. Chez tous les peuples on trouve des rites destinés à agréger l'étranger (ennemi) au clan ou à la famille ; telles pratiques de l'hospitalité, telles formules de salutations, tels attouchements ont pour but d'annuler la force mauvaise qui émane de lui; et d'autres, de faire de lui un membre de la famille ; le repas en commun, la prière en commun, la fraternisation par le sang, le contact sexuel sont les formes générales les plus connues de cet ensemble de pratiques. Plus l'arrivant est de haute naissance, courageux, fort, renommé, instruit, plus les moyens de préservation doivent être puissants. La formule littéraire : on lui rendit les honneurs qui lui étaient dus, montre nettement de quelle manière on interpréta postérieurement l'ensemble des rites d'agrégation. C'est leur étude que M. P. aurait dû prendre pour point central de sa troisième partie. Il se serait épargné ainsi la peine de partir de l'exogamie et du matriarchat pour en arriver à cette remarque : que les légendes du type étudié appartiennent au stade de transition du matriarchat au patriarchat ; ni l'une ni l'autre de ces formes sociales n'ont à être considérées dans l'étude des variantes : car ces variantes ne relatent, en ce qui concerne la rencontre du père et de la mère, qu'un événement particulier, propre à deux individus, dont l'un, étranger, est traité en étranger. Il faut ajouter que, par suite, la comparaison du rôle joué par le grand-père maternel dans les légendes avec celui qu'il joue dans la société à base matriarchale n'explique rien non plus : puisque le père a abandonné mère et enfant, il est naturel que ce soit le grand-père qui prenne soin de l'éducation du petit-fils ; loin de voir dans ce fait une survivance du matriarchat, j'y verrais plutôt une preuve de l'organisation patriarcale du groupe ethnique auquel appartient la mère. Tout concourt donc à localiser la légende, chronologiquement et logiquement : elle n'a pu

prendre naissance que là où l'on admettait la parenté par le père, où le gouvernement de la famille et du clan appartenait aux hommes et où la guerre défensive et offensive était la grande affaire du sexe fort. Si l'auteur, égaré peut-être par ses autorités, n'avait admis des évolutions rectilignes de formes extérieures (communauté-matriarchat-patriarchat) et n'avait cru à la légère à l'explication par la « survivance », il se fût contenté de prendre pour point de départ la remarque qu'il a faite de lui-même (p. 187) : que pas une seule des variantes qu'il a examinées n'appartient à des peuples où la famille matriarchale se rencontre avec tous ses traits caractéristiques.

Plus de précaution dans l'usage des ouvrages généraux, plus de confiance en soi-même, et davantage de connaissances en histoire religieuse eussent suffi pour faire du « Sohrab et Rustem » de M. Potter un livre de premier ordre ; tel quel, cependant, il est des plus intéressants et des plus utiles et l'on y trouvera réunis maints faits fort suggestifs (sur les mariages d'essai, les mariages temporaires, le prétendu défaut de chasteté des femmes, le *svayamvara* ou choix du mari par la jeune fille, etc.). Ce qu'il faut louer le plus c'est l'esprit même de la tentative faite par M. P. marchant sur les traces de Frazer, de Sydney Hartland, de A. Nutt et de tant d'autres : il a su appliquer à l'histoire littéraire la méthode de comparaison ethnologique.

A. VAN GENNEP.

G. H. MAYNADIER. — **The Wife of Bath's Tale; its sources and analogues.** — Lond., D. Nutt., 1901 (Grimm, Library, N° XIII). 222 pp. Prix : 6 sh.

C'est à un poème de Chaucer, dont voici le sujet, que M. M. emprunte le titre de son livre : le sort d'un jeune homme dépend de la réponse qu'il fera à une question très difficile à résoudre ; une vieille femme d'une laideur repoussante, connaît la réponse cherchée : mais elle ne veut la dévoiler au jeune homme qu'en échange d'une promesse de mariage. Le jeune homme promet, est sauvé de la mort, mais condamné à épouser l'horrible vieille qui, peut-être attendrie, lui dit de choisir : la veut-il laide le jour et belle la nuit, ou inversement ? Le jeune homme hésite et s'en remet à elle ; et la vieille mégère, qui jadis avait été victime d'un maléfice, n'attendait que cette réponse pour reprendre sa forme véritable, celle d'une jeune fille merveilleusement belle.

M. M. examine chacun des épisodes de ce conte et leur recherche des parallèles dans la littérature anglaise et dans celles du continent (France, Allemagne, Scandinavie seulement). Il semblerait d'abord que la figure de la vieille femme horriblement laide soit un emprunt fait par les écrivains anglais à ceux du Moyen-Age français : nombreuses sont, dans les chansons de geste, les descriptions de vieilles femmes de ce genre; mais peut-être, et c'est là une première hypothèse de l'auteur, les trouvères français n'ont-ils fait que puiser dans le vieux fonds légendaire celtique, plus spécialement : irlandais. Dans ce cas, la similitude des descriptions anglaises et françaises d'une vieille et laide femme s'expliquerait par l'existence d'un prototype irlandais perdu. Le deuxième motif, celui de la question si difficile à résoudre et de la réponse à la fois compliquée et simple, serait d'origine germanique et plus spécialement scandinave : dans les littératures du Nord on rencontre très souvent ce motif qui n'a d'ailleurs avec des motifs légendaires analogues (cf. Œdipe) qu'une ressemblance superficielle: enfin la troisième hypothèse de M. M. est que la vieille, victime de puissances magiques se rattache au vieux fonds mythique des Celtes : et par là l'auteur apporte une contribution nouvelle aux théories de M. A. Nutt, de Miss Weston et d'autres celtisants.

Le résultat des recherches très consciencieuses de M. M. se trouve consigné graphiquement au tableau de la p. 123 : on y remarque beaucoup de lignes pointillées : ce sont les rapports de filiation hypothétiques. Or, M. M. aurait dû pointiller encore bien d'autres lignes qu'il donne en trait plein ; car trop souvent il a raisonné en identifiant les notions voisines de ressemblance, parallélisme et identité. Pour prendre un exemple, il est vrai de dire que les descriptions de vieilles femmes fort laides telles qu'on les trouve dans les littératures du Moyen-Age se ressemblent beaucoup. Mais, outre que des descriptions de ce genre se ressemblent forcément puisqu'elles portent sur certains caractères bien distinctifs, il faut tenir compte du fait qu'un tel personnage a pu être décrit plusieurs fois d'après nature ; après tout, il existait, je suppose, des vieilles femmes très laides, au Moyen-Age autant qu'aujourd'hui : ces descriptions ont plu et les écrivains ont littérairement amplifié le lieu commun. La comparaison de ces descriptions est fort intéressante au point de vue littéraire proprement dit mais ne peut guider dans la solution d'un problème d'origines ; d'ailleurs les divergences dans les passages rapprochés les uns des autres par M. M. sont suffisantes pour interdire toute théorie d'emprunt : et c'est pourquoi l'auteur se croit obli-

gé de supposer un prototype celtique : mais cela est-il bien nécessaire?

D'une manière générale est-il bien utile pour l'avenir des études de littérature comparée de juxtaposer comme le fait l'auteur des passages tirés de toutes sortes d'oeuvres de pays et d'époques différentes? On est porté à mettre cette utilité en doute justement si l'on examine les résultats obtenus par les recherches patientes de M. M., car en fin de compte il ne peut rien affirmer sans être obligé de corriger son affirmation par un *peut-être*. Cette nécessité est frappante surtout en ce qui concerne l'origine du motif central du Wife of Bath's Tale, celui de la question : il serait d'après l'auteur, *a*) d'origine irlandaise, aurait émigré en Scandinavie puis aurait passé de là en Allemagne et ailleurs, et en même temps serait revenu de Scandinavie en Angleterre; ou bien, *b*) il serait originaire d'Irlande et c'est là que les Scandinaves d'une part, les Anglais de l'autre l'auraient été chercher. En sorte que M. M. ne peut choisir entre l'hypothèse d'une transmission directe ou celle d'une transmission indirecte.

Mais au moins l'origine irlandaise du personnage et du motif est-elle évidente? L'auteur l'admet et tente de faire partager sa conviction en analysant quelques détails secondaires et en montrant que les Celtes croyaient à la magie, aux métamorphoses, à l'existence de certains êtres monstreux, etc. (cf. notamment l'appendice D, p. 201 sqq. sur les Métamorphoses sous certaines conditions et pp. 193-194) mais des croyances de ce genre n'étaient pas exclusivement irlandaises, ni davantage purement celtiques.

D'ailleurs l'original irlandais supposé ne nous étant pas parvenu, et les textes celtiques analysés par l'auteur ne ressemblant que superficiellement au poème de Chaucer, le débat sur l'origine de celui-ci, reste, à notre avis, ouvert. En tout cas M. M. ne voulait, comme il le dit lui-même p. 193-194 que faire certains rapprochements nouveaux et intéressants; il ne tenait pas à résoudre une question d'origine. Mais alors, à quoi devait servir la mise à contribution de tant d'œuvres diverses, à quoi, le dessin schématique des filiations?

De sorte que la lecture de ce livre, fruit de longues et patientes recherches, et du reste développement d'une thèse présentée jadis (en 1898) pour l'obtention du doctorat de philosophie de l'Université de Harvard, laisse une impression assez pénible; on y glane beaucoup de connaissances de détail, mais on n'acquiert pas une vue nette d'un moment de l'évolution littéraire dans les pays celtiques, et scandinaves.

A. van Gennep.

Georg Heinrici. — **Theologie und Religionswissenschaft.** Leipzig, Dürr, 1902; broch. in-8, de 35 p. Prix : 50 pfennige.

La question de l'introduction de l'Histoire des religions dans les cadres de l'enseignement donné par les Facultés de théologie des Universités, suscite depuis quelque temps en Allemagne des discussions de bon augure. Ce n'est pas que l'idée reçoive en général un accueil bien favorable. Nous avons discuté dans la Revue le discours que lui consacra M. Ad. Harnack au mois d'août de l'an 1901. Tout en reconnaissant les raisons théoriques militant en faveur de cet élargissement des études théologiques, il en remettait, on se le rappelle, la réalisation à un avenir encore assez éloigné pour des raisons d'ordre pratique.

Depuis lors la question a été reprise par d'autres. La brochure que nous faisons connaître ici à nos lecteurs, est la publication d'un rapport présenté par le Dr Georg Heinrici à la Conférence ecclésiastique de Potsdam, le 13 mai 1902. Dans les milieux ecclésiastiques il est aisé de prévoir qu'une réforme aussi importante des études théologiques, doit rencontrer encore plus d'opposition que dans le monde universitaire. M. Heinrici lui est nettement hostile, non pour des raisons d'ordre pédagogique comme M. Harnack, mais pour des motifs d'ordre dogmatique.

Pour lui, fonder les études théologiques sur l'étude des phénomènes religieux de tout ordre, sur la connaissance des religions en général, c'est supprimer ce qui est justement la raison d'être des facultés de théologie, savoir l'étude du Christianisme en tant que religion absolue et définitive. La religion chrétienne ne devient plus qu'une religion au milieu des autres, alors même que l'on concluerait à sa supériorité sur toutes les autres. Les études théologiques fondées sur la science des religions aboutissent, d'après lui, à un Christianisme relatif, sans révélation, sans Christ, soumis aux lois générales de l'évolution. Or, d'un pareil Christianisme, l'Église, paraît-il, ne saurait que faire.

Notons que M. G. Heinrici, d'autre part, n'est à aucun degré un obscurantiste. Il veut une théologie érudite et des études scientifiques sérieuses et libres. Seulement, si l'étude des documents constitutifs de la religion chrétienne doit être menée avec toutes les ressources de la philologie et de la critique historique, il n'en faut pas moins rester fermement convaincu que dans ces documents se trouve la révélation, la vérité complète, nécessaire au salut. Par conséquent, la seule chose nécessaire, c'est d'étudier le Christianisme en lui-même et pour lui-

même. L'œuvre de la théologie est d'établir scientifiquement la véritable interprétation des documents originels de la religion chrétienne et l'intelligence de son développement historique. Elle doit s'appliquer aux données historiques, littéraires et expérimentales du passé chrétien, comme le naturaliste s'applique à reconnaître les éléments constitutifs des différentes espèces de végétaux, pour les classer et pour en distinguer les caractères spécifiques.

M. Heinrici a été amené à traiter la question par le désir de répondre à M. Tröltsch, qui, partisan convaincu de la méthode historique, soutient qu'elle élimine nécessairement tous les jugements de valeur absolus. C'est, sous une autre forme, la reprise de la vieille querelle entre Strauss et les Hégéliens de gauche, d'une part, les Hégéliens de droite, d'autre part, au sujet de la possibilité de la réalisation historique absolue de l'idée en un moment précis et dans une personnalité déterminée de l'histoire. Cette manière de transporter, sur le terrain métaphysique et abstrait, un débat qui est en réalité d'ordre pratique et pédagogique, ne contribue pas plus aujourd'hui qu'autrefois à le rendre plus clair. M. Tröltsch concède que, si tout phénomène historique est relatif et conditionné, sous ces phénomènes relatifs, dans les profondeurs transcendantes de l'histoire, se révèlent dans le mystère de la vie individuelle des créations nouvelles, qui ne sont pas des produits, mais des régulateurs et qui, n'étant plus objets de connaissance scientifique, ne sont accessibles qu'à la foi. Et M. Heinrici n'entend nullement contester que le Christianisme et le Christ lui-même ne doivent être étudiés dans l'enchaînement de l'évolution historique, mais il prétend distinguer de ces manifestations historiques dans lesquelles le Christianisme a évolué, la certitude du salut que l'on possède en Christ comme un fait immédiat, un absolu qui est indépendant des formes historiques et du résultat des études critiques sur ces formes historiques.

Ces discussions sur des généralités et des abstractions me font toujours l'effet de ressembler à de la logomachie. J'avoue en tous cas ne pas bien comprendre la position de M. Heinrici. Si l'absolu nécessaire à la foi chrétienne est la certitude intérieure qu'éprouve le croyant dans la communion spirituelle avec le Christ, par le fait qu'il renouvelle en lui-même au contact du Christ l'expérience initiale faite par celui-ci, — si cette conviction, tout en se formant au contact spirituel du Christ, est cependant indépendante des formes historiques sous lesquelles se présentent à nous la personne, la vie et l'enseignement de Jésus et de

ses premiers disciples, de telle sorte qu'elle ne dépend pas de la solution de quelques problèmes de critique biblique, — si cet absolu de la certitude religieuse ne limite en aucune façon la liberté scientifique de l'exégète et de l'historien, — il me semble que la forme historique de l'apparition du Christianisme et de ses premières manifestations rentre dans le domaine relatif de l'histoire, au même titre que les formes historiques des autres religions. Je ne comprends plus, dès lors, pourquoi l'introduction de l'histoire des religions en général dans les études de théologie pourrait compromettre le caractère absolu de la vérité chrétienne, puisque celle-ci n'est pas de l'ordre historique, mais d'ordre exclusivement psychologique.

Ce n'est pas ici le lieu de discuter la validité de cette prétention à l'absoluité d'une conviction ou d'une expérience essentiellement individuelle. Nous laissons aux théologiens et aux philosophes la tâche d'élucider ce problème. Revenant au sujet même qui préoccupe M. Heinrici, nous maintenons que la question se pose uniquement de la manière suivante : les Facultés de théologie universitaires sont-elles de simples instituts destinés à préparer des prêtres et des pasteurs (on sait qu'en Allemagne il y a des Facultés universitaires de thé logie catholique), c'est-à-dire des instituts au service des églises pour leur préparer des serviteurs instruits et des apologètes bien armés? Ou bien ont-elles pour mission d'étudier les phénomènes de l'ordre religieux, comme les facultés des lettres et des sciences ont pour objet d'étudier les phénomènes de l'ordre littéraire, esthétique, physique, chimique, etc.? Dans le premier cas il y aurait encore lieu de se demander si, à l'époque actuelle, une apologétique sérieuse et efficace est possible quand on ignore l'histoire des religions autres que le christianisme. Dans la seconde alternative, il est évident que l'histoire des religions s'impose comme fondement des études théologiques.

Je suis convaincu, pour ma part, que la tendance générale des sociétés modernes à la laïcisation des études supérieures, contraindra de plus en plus les facultés de théologie, désireuses de conserver le caractère universitaire, à devenir des facultés consacrées à l'étude des phénomènes religieux en général. C'est aux différentes églises qu'il appartiendra de décider, si elles préfèrent avoir pour instructeurs religieux des hommes élevés dans des couveuses ecclésiastiques ou des hommes formés, suivant les exigences de l'esprit moderne, à la forte école des Universités.

Jean Réville.

NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES

A. Hillebrandt. — **Vedische Mythologie** (2e volume). — Berlin, 1899. In-8, 254 p., 15 francs.

M. H. qui, dans le *Grundriss der indo-arischen Philologie*, avait laissé la mythologie védique à M. Macdonell pour prendre le Rituel, est revenu à ses premières études dans ce volume, qui forme le tome II de sa *Vedische Mythologie*. Il s'avoue dans sa préface, non sans malicieuse bonhomie, quelque peu conservateur et attardé. Il admet à la vérité l'utilité de l'anthropologie et de la littérature sanskrite classique pour aider à l'interprétation du Véda : mais il n'en veut faire que des auxiliaires occasionnels, la principale base de l'étude de la mythologie védique restant pour lui l'exégèse du texte et l'examen du culte : « A vrai dire, écrit-il, mon point de vue n'est pas tout à fait moderne; des recherches qui ne mènent à d'autres résultats que quelques dieux du soleil, de la lune et de l'orage, un tantinet d'Aurore et peu de culte des ancêtres, ne jouissent pas, je le sais, d'une particulière faveur... » Il s'en console : il apporte tour à tour à l'étude des trois figures centrales d'Ushas, d'Agni et de Rudra son exceptionnelle connaissance des textes et du rituel védiques. Il nous en donne le portrait le plus consciencieux, justifiant un à un chaque trait par des citations industrieusement rassemblées. Mais toujours le fond naturaliste transparaît sous l'appareil philologique, comme les verdures d'une tapisserie perçant à travers une profusion de devises. Une fois même, des textes empruntés à des rapports officiels et des guides médicaux s'alignent à côté de passages védiques pour nous montrer dans le terrible Rudra la personnification de la toujours si meurtrière fièvre qui sort des bois à l'automne : malheureusement, nous n'en avons pas qui nous permettent d'en faire une forme définie d'Agni ni de l'identifier sûrement à une constellation, ni même à une étoile : « Il faut nous résigner », soupire M. H. Ce à quoi il se résigne moins que jamais, en dépit des critiques, c'est à abandonner sa fameuse théorie sur l'identité quasi originelle du Soma et de la Lune : il consacre un appendice de trente pages à réfuter tout particulièrement les objections de M. Oldenberg, champion des antiques rapports de Soma avec le Soleil. Dans ce tournoi mythico-astronomique, on nous excusera de laisser au lecteur le soin de juger les coups, sans avoir la présomption de descendre à notre tour dans l'arène.

A. Foucher.

• J. Dahlmann S. J. — **Nirvâna, ein Studie zur Vorgeschichte des Buddhismus.** — Berlin, 1896. In-8, 197 p. 6 fr. 25.

Id. — **Buddha, ein Culturbild des Ostens.** — Berlin, 1898. In-8, 223 p., 7 fr. 50.

M. D. aurait à se plaindre d'un retard, dont nous ne sommes pas entièrement responsables, si M. Barth n'avait déjà accordé à ses ouvrages l'attention à laquelle ils ont assurément droit. Son travail le plus important — et qui sert, en somme, de base à ceux dont nous venons de citer les titres — *Der Mahâbhârata als Epos und Rechtsbuch, ein Problem aus Altindiens Cultur-und Literaturgeschichte*, a fait dès 1897 l'objet de trois articles dans le *Journal des Savants*. Le grand maître de la critique orientale est encore revenu dans son dernier « Bulletin », paru ici-même, sur ce livre et les deux qui l'ont suivi (v. t. XLV, n° 3; p. 23 et sqq., 28 et 29, n. 1, du tirage à part). Nous n'avons rien à ajouter à ses appréciations; et, d'autre part, une analyse détaillée, outre qu'elle serait bien tardive, nous entraînerait trop loin. Les théories de M. D. ont en effet ceci de particulier que toutes sont discutables, mais qu'aucune n'est négligeable. Qu'il reprenne à sa mode le problème si controversé du Nirvâna et des origines « Sânkhya » du Bouddhisme, ou qu'il s'attache à replacer dans son cadre brahmanique la figure du Bouddha et le tableau de sa doctrine, il apporte à toutes les questions qu'il touche les mêmes qualités et les mêmes défauts. Si ses vues restent en définitive plus séduisantes que convaincantes, on ne peut nier qu'elles ne soient en même temps des plus suggestives en raison de leur tranchante hardiesse, laquelle est pour beaucoup dans leur nouveauté.

A. Foucher.

P. Jensen. — **Assyrisch-babylonische Mythen und Epen.** Keilinschriftliche Bibliothek herausgegeben von E. Schrader, VI. Band. Mythologische, religiöse und verwandte Texte. I Teil. xxii-589 pages in-8°. — Berlin, Reuther, 1901.

Après les inscriptions historiques, les documents juridiques et les lettres de Tell-el-Amarna, l'utile collection publiée sous la direction de M. Schrader nous donne la littérature religieuse de l'Assyro-Babylonie. Un premier volume, dû à M. Jensen, contient tout ce qui a été retrouvé jusqu'à présent de la mythologie chaldéenne; les textes proprement religieux, hymnes, incantations, rituels, viendront ensuite. Outre les mythes célèbres : Création, Descente d'Ištar aux enfers, légendes d'Adapa, d'Etana, de Dibbara et de Gilgameš, M. Jensen a réuni les textes moins connus, Bêl et le Dragon, Zu et l'oiseau de la tempête, Nergal et Ereškigal, Ea et Atarḫasis, le roi de Kutha. La langue de ces récits poétiques, beaucoup plus riche que celle des inscriptions historiques ou des documents juridiques, est aussi plus difficile, et M. Jensen ne pouvait pas se

contenter de reproduire simplement l'interprétation de ses devanciers ou de donner la sienne sans la justifier. Comme ses travaux antérieurs sur la création et le déluge (*Kosmologie der Babylonier* 1890) permettaient de l'espérer, M. Jensen a repris l'étude de ces textes en philologue ingénieux et pénétrant; il a fait faire, sur plus d'un point, de sérieux progrès à l'interprétation, et, s'il n'a pas résolu d'une manière définitive toutes les difficultés, son travail n'en formera pas moins le point de départ nécessaire de toutes les recherches futures. Son commentaire, qui n'a pas moins de deux cent quatre-vingt pages, forme la contribution la plus importante à la lexicographie assyrienne qui ait paru depuis le dictionnaire de Delitzsch, et les assyriologues ne regretteront qu'une chose, c'est que l'auteur n'ait pas dressé l'index alphabétique des mots qui y sont discutés.

C. Fossey.

H. Zimmern. — **Beiträge zur Kenntnis der Babylonischen Religion.** — Leipzig, Hinrichs, 1901, 226 p. in-4 et LXXIX planches de textes cunéiformes.

Cette importante contribution à l'histoire de la religion babylonienne comprend deux séries de textes copiés, transcrits et traduits : la série d'incantations *šurpu*, et une centaine de fragments de rituels. La plupart de ces textes sont publiés pour la première fois. Les neuf tablettes de la série *šurpu* — nous n'avons rien de la première, et la dernière est très mutilée — étaient destinées à exorciser l'espèce de charme, appelé *mamit*, qui n'était ni la possession par les démons ni le maléfice des sorciers, mais qui avait sa source dans l'activité même du patient. Les tablettes deuxième et troisième énumèrent dans un désordre instructif un grand nombre de ces *mamit* : nous trouvons côte à côte les fautes contre la famille et la propriété, et l'impureté acquise par le contact avec une personne souillée. Trop souvent la désignation du *mamit* est tellement brève, que nous ne pouvons, en l'état de nos connaissances, retrouver le procédé par lequel l'esprit est arrivé à concevoir comme fatalement funeste un acte donné, ni même quelle est la nature précise de cet acte : tel est par exemple « le *mamit* par le tamaris et le palmier ». Quelle que soit l'origine du *mamit*, le remède est le même. Symbolisé par un objet quelconque, fruit, graine ou toison, qui est jeté au feu, — *šurpu* signifie combustion — le charme est détruit en même temps que cet objet.

Ce rite était déjà connu par d'autres textes. Les rituels pour devins (*bârû*), exorcistes (*ašipu*) et chanteurs (*zammaru*), nous sont révélés pour la première fois par M. Zimmern. Les *bârû*, organisés en caste, doivent, outre les conditions de race, réunir certaines conditions physiques : ils doivent être exempts de certaines infirmités. Le *bârû* prédit l'avenir par l'inspection des entrailles des victimes, et spécialement du foie. Les divinités qu'il invoque sont Šamaš, le dieu

du soleil, et Adad, le dieu de la tempête. Les rituels énumèrent minutieusement les diverses opérations que le *bârû* doit accomplir, les statues devant lesquelles il doit placer un brûle-parfum, une table ou un autel, les pas et les génuflexions qu'il doit faire, les matières qu'il doit offrir, etc. Les rituels pour exorcistes indiquent les cérémonies, purifications, onctions, libations, immolations, qui doivent accompagner ou précéder la lecture des incantations. Ils confirment et complètent sur beaucoup de points les inductions que l'on pouvait tirer des incantations elles-mêmes. — Le rôle précis du *zammaru* reste encore assez difficile à définir.

C. Fossey.

J. Wilhelm Rothstein. — **Die Genealogie des Königs Jojachin und seiner Nachkommen (I Chron. 3, 17-24) in geschichtlicher Beleuchtung.** Eine Kritische Studie zur jüdischen Geschichte und Literatur. Nebst einem Anhange : Ein übersehenes Zeugnis für die Messianische Auffassung des « Knechtes Jahwes ». — Berlin, chez Reuther et Reichard, 1902. Brochure de 162 pages. Prix : 5 marks.

Cette petite brochure, dédiée à la Faculté de théologie de Halle-Wittenberg par le professeur Rothstein, en reconnaissance du titre de docteur qu'elle lui a accordé, est un des spécimens les plus distingués de ce que peut produire un esprit critique, rompu à toutes les finesses de la conjecture et de l'ingéniosité exégétique. M. R. a voulu écrire un commentaire intéressant et instructif sur une sèche nomenclature de noms, et le fragment qu'il a choisi, dans le troisième chapitre du premier livre des Chroniques, a trait à la généalogie du roi Jojachin et à sa descendance. Que sait-on de Jojachin ? Presque rien : il avait 18 ans quand il monta sur le trône et il régna 3 mois à Jérusalem. Le roi de Babylone l'emmena prisonnier, avec sa mère Nehuschtha, fille d'Elnathan, ses femmes, ses eunuques et ses officiers, et là-bas sur la terre d'exil, il eut des enfants. C'est en étudiant le nom de ces enfants, que M. R. nous fait pénétrer dans les pensées du pauvre captif ; il nous raconte ses détresses, ses espoirs, ses désillusions. La conjecture, s'aidant de l'étymologie, produit vraiment des choses merveilleuses ! Mais hélas ! ce ne sont que conjectures. M. R. lui-même ne se fait aucune illusion sur les résultats de son étude ; il se rend compte qu'il a édifié sur une base fragile et il ne cache pas que la réflexion pourra lui faire transformer tel échafaudage qui n'est peut-être pas suffisamment solide. Il estime cependant être arrivé à une conclusion presque ferme au sujet du père de Zorobabel. Tout le monde sait que, dans Esdras et Aggée, Zorobabel est considéré comme le fils de Schealthiel, fils aîné de Jojachin, alors que, d'après le texte hébreu des Chroniques, Pedaja, frère de Schealthiel, serait son père. M. R. prend position contre Esdras, Aggée et les manuscrits grecs du texte des Chroniques qui sont d'accord avec Aggée et Esdras, et s'efforce de prouver que Zorobabel est et ne peut être que le fils de Pedaja ! Il est difficile de se déter-

miner dans un sens ou dans l'autre. Répondre à la conjecture par la conjecture ne prouve rien. Voilà pourquoi, ayant étudié avec curiosité cette brochure, nous en recommandons la lecture (sans oublier les remarques intéressantes que dans l'Appendice il note au sujet du « Serviteur de l'Éternel ») car si elle ne peut prétendre offrir des résultats positifs, elle est en tous cas fort suggestive et ne peut qu'exciter notre intérêt pour une époque de l'histoire d'Israël qui mérite d'être étudiée.

X. Koenig.

A. J. Evans. — **The Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations.** — Londres, Macmillan et Cie, 1901.

L'heureux et savant auteur des fouilles récentes de Crète, M. A. J. Evans, a publié, en un volume séparé, un long article d'abord donné au *Journal of Hellenic Studies*. L'auteur y montre quelle a été dans la Grèce mycénienne la diffusion du culte des arbres et des colonnes ou piliers; il essaie d'en retrouver les origines, ou plutôt il indique vers quels peuples il convient de se tourner pour apercevoir des cultes analogues; ces peuples sont les peuples sémitiques proprement dits et le peuple égyptien; d'autre part il recueille tous les indices, qui permettent de croire que ce culte n'avait pas totalement disparu à l'époque historique: l'opuscule se termine même par la description d'une sorte de chapelle musulmane, que M. Evans a visitée en Macédoine et dans laquelle aujourd'hui encore un pilier sacré est adoré.

Telles sont les idées essentielles exposées par l'auteur. Nous ne pouvons en présenter ici que le résumé, le squelette pour ainsi dire. Mais ce qui leur donne un intérêt et une valeur considérable, ce sont les nombreux documents mis en œuvre, étudiés, comparés par M. A. J. Evans. Tous ces documents datent de l'époque mycénienne; presque tous ont été découverts en Argolide ou en Crète; ce sont des fragments de vases à reliefs ou de vases peints, surtout des pierres gravées et des chatons de bagues. L'étude de ces documents est des plus suggestives. M. Evans les étudie au point de vue spécialement religieux; mais que de renseignements inattendus ils nous fournissent sur les usages, les costumes et l'art de cette époque primitive! Il faut savoir gré à M. Evans d'avoir multiplié dans son article les reproductions de pierres gravées et de fragments de poteries; l'illustration est ici nécessaire; elle ne joue pas un rôle moins important dans la démonstration de la thèse que les inductions et les raisonnements de l'auteur.

Il est encore un autre point sur lequel nous sommes tout à fait d'accord avec M. A. J. Evans. Après avoir montré que les peuples sémitiques ont rendu un culte aux arbres et aux colonnes, l'auteur ne se croit pourtant pas en droit de conclure que ce culte, les habitants de la Grèce mycénienne l'ont emprunté tout fait aux Phéniciens. « Il y a, dit-il, un parallélisme indéniable entre le culte des arbres et des colonnes chez les Mycéniens et ce même culte dans le

monde sémitique; mais ce parallélisme ne prouve pas nécessairement que les Mycéniens aient été en matière religieuse les tributaires des peuples sémitiques. Il n'est pas non plus nécessaire de supposer l'existence, dans le monde égéen, d'un élément proto-sémitique. Ces coïncidences peuvent s'expliquer par les affinités ethniques qui existaient entre l'Europe orientale et l'Asie antérieure. » (P. 33-34.) M. Evans se défend de toute opinion exclusive; il constate des faits, mais il ne croit pas qu'il soit possible d'édifier, à l'aide de ces faits, un système complet sur les origines de la religion grecque. Une telle méthode est sage et féconde. Nous ne la signalerions même pas, tant elle nous paraît être la seule convenable aux études historiques, si pendant longtemps elle n'avait été délaissée, dédaignée, ignorée, au profit de théories intransigeantes et de systèmes a priori.

L'opuscule de M. A. J. Evans est une contribution des plus intéressantes à l'histoire de la Grèce primitive. Grâce aux travaux de ce savant, qui continuent si heureusement les entreprises de Schliemann, des clartés de plus en plus vives se projettent sur une période brillante de l'histoire grecque, période jadis presque complètement inconnue, mais qui de plus en plus émerge de l'ombre.

J. Toutain.

C. A. J. Skeel. — **Travel in the first century after Christ**, with special reference to Asia Minor. — Cambridge. University Press (Londres, Clay), 1901. 1 pet. vol. de x et 159 pages.

Voici un charmant petit volume, de lecture agréable et qui sera pour beaucoup un utile instrument de travail. Mlle Caroline Skeel a composé tout d'abord cette étude sur le « Voyage dans le Ier siècle de l'ère chrétienne, spécialement pour ce qui concerne l'Asie Mineure » en vue d'un concours universitaire. Le Comité directeur de University Press, à Cambridge, a jugé qu'il était digne d'être publié sous ses auspices. Il a eu raison.

Mlle Skeel présente modestement son petit livre comme une œuvre de seconde main. Elle a utilisé surtout la *Sittengeschichte Roms*, de Friedländer, et les travaux de M. Ramsay sur la Géographie historique de l'Asie Mineure, Paul le voyageur, etc. Mais elle ne s'est pas bornée à en extraire ce qui l'intéressait. Elle a lu grand nombre d'autres ouvrages d'érudition moderne; elle a épluché, à son point de vue spécial, plusieurs auteurs grecs et latins qui n'avaient pas encore été mis à contribution avec autant de soin. Et de tous ces renseignements, précis et bien documentés, elle a fait un ensemble clair, écrit sans prétention, instructif et qui rendra réellement service à ceux qui étudient l'histoire de la propagation du christianisme et des religions orientales dans l'empire romain.

Voici la suite des chapitres : I. Motifs des voyages; II. Les routes; III. Les moyens de communication par voie de terre; IV. Par voie de mer; V. Les communications en Asie Mineure depuis la domination perse jusqu'à l'époque

romaine; VI. Les résultats au triple point de vue politique, commercial et social. Deux cartes et un bon index complètent ce livre que l'on mettra volontiers à portée de la main dans sa bibliothèque.

JEAN RÉVILLE.

Général L. DE BEYLIÉ. — **L'Habitation Byzantine**. *Recherches sur l'architecture civile des Byzantins et son influence en Europe.* — Grenoble, Falque et Perrin. Paris, Leroux; 1 fort vol. in-4 de XV et 218 p., avec 218 illustrations et planches hors texte.

Cette magnifique publication ne rentre pas directement dans le cadre de la *Revue de l'Histoire des Religions*. Elle a été entreprise, en effet, justement pour montrer que l'architecture byzantine n'a pas été, comme on le dit volontiers, exclusivement religieuse, mais qu'elle a été appliquée aussi aux besoins de la vie civile. Malheureusement les restes de cette architecture civile sont très rares et n'avaient guère été étudiés dans un ouvrage d'ensemble. C'est pourquoi on préfère généralement se dispenser d'en parler.

M. le général de Beylié, le généreux protecteur des études byzantines, a voulu combler cette lacune. Il n'a rien épargné pour que son œuvre pût rendre vraiment service aux artistes et aux lettrés, aussi bien qu'aux érudits, archéologues ou historiens. De très nombreuses illustrations, en général d'une exécution parfaite, permettent de suivre très facilement les explications. Enfin, et surtout, M. de Beylié a présenté son étude sous une forme historique, de manière à en faire mieux ressortir toute la signification.

Il commence par donner quelques détails sur l'habitation civile de l'empire romain, d'où est issue en partie la maison byzantine. Puis il étudie l'architecture civile de Byzance depuis la fondation de cette ville jusqu'à la fin de l'empire d'Orient, en y comprenant l'architecture de Syrie que l'on pourrait appeler pré-byzantine. Et il termine par quelques chapitres relatifs aux habitations byzantines de la Macédoine, du Péloponèse, de l'Italie et de la Russie.

L'ouvrage est dédié à notre collègue de l'École des Hautes Études (Section des Sciences religieuses), M. Gabriel Millet, dont la collection d'archéologie byzantine a pris de si réjouissants développements et qui a contribué, pour sa part, à la réunion des documents mis en œuvre par M. le général de Beylié.

J. R.

LIC. MARTIN SCHULZE. — **Calvins Jenseits-Christentum in seinem Verhältnisse zu den religiosen Schriften des Erasmus**. — Görlitz. Rud. Dülfer, 1902.

Ce travail est la continuation et le complément d'une étude de M. Schulze sur la *Meditatio futuræ vitæ* dans l'*Institution* de Calvin, publiée dans les « Studien zur Geschichte der Theol. u. der Kirche (Band 6, Heft 4) ». Dans

cette étude, l'auteur avait ramené à Platon la tendance vers l'au-delà, qui distingue le christianisme du Réformateur, « sans exclure bien entendu d'autres influences indirectement platoniciennes, ni surtout des influences du N. T. », ainsi qu'il le répète en réponse à une critique de Lobstein (Theol. Literaturzeitung, 26 Jahrg., p. 483 sq.). Il a été ainsi amené à comparer les idées de Calvin sur ce sujet avec celles de l'humaniste Erasme dont les écrits offrent un mélange si intime de platonisme et de conceptions du N. T. C'est ce qu'il fait dans le présent ouvrage, où il relève minutieusement les ressemblances de pensée et même parfois de vocabulaire entre les deux contemporains, successivement en ce qui touche le mépris du monde et la crainte de la mort, les conséquences pour la moralité, les biens et les devoirs de la vie terrestre, la notion de la foi et l'eschatologie. L'auteur conclut que l'idée même de la *Meditatio futuræ vitæ*, déjà sous son habillement chrétien, a été transmise au réformateur français par le célèbre humaniste.

Georges Dupont.

Frederik Starr. — **American Indians** (Ethno-Geographic Reader, n° 2). — Boston, D. C. Heath, 1901, in-16, x-242 p. Prix : 45 cents.

Ce petit livre est destiné aux élèves des écoles primaires des États-Unis : on n'y trouvera donc pas de renseignements nouveaux ni d'études détaillées mais une vue d'ensemble admirablement claire et au courant, de plus fort bien illustrée. L'auteur, déjà connu pour des publications spéciales, ne s'est pas contenté cependant de résumer l'œuvre accomplie par les éminents ethnologistes qui constituent le Bureau of Ethnology de Washington ou qui dirigent les grands Musées de New-York, Cambridge (Mass.), etc. ; il a su rendre vivante la description des mœurs amérindiennes (un mot que M. Starr aurait dû adopter et répandre) par l'usage judicieux de notes recueillies au cours de ses voyages parmi une trentaine de tribus et de dessins faits directement d'après les objets originaux. Dès qu'il emprunte à autrui, M. Starr le dit ; bien mieux, il a rendu hommage, à la fin de chaque chapitre, aux savants dont il citait le nom, en de courtes notices bio-bibliographiques ; à George Catlin il a consacré un chapitre entier.

Le plan de l'ouvrage est bien compris, étant donné le public auquel celui-ci est destiné : M. Starr ne s'est pas contenté de dresser une sorte de tableau détaillé des tribus amérindiennes ; il a choisi comme sujets de chapitres entiers des faits caractéristiques de leur vie sociale ; les chap. V, XVIII, XXVIII par exemple ne contiennent que des contes ; d'autres décrivent le langage par signes, l'écriture idéographique, la danse du soleil ou la danse du serpent, ou déterminent le rôle social de l'homme-médecine et des sociétés secrètes, ou des *totem-posts*. Par cette manière de présenter les faits ethnologiques, l'auteur a rendu la lecture du livre plus attrayante et a évité de lui donner l'allure d'un

manuel. Un glossaire indiquant la prononciation des mots amérindiens, un index très détaillé et deux cartes (linguistique et ethnique) complètent l'ouvrage.

Nul doute que l'auteur n'atteigne ainsi son but qui est d'intéresser les petits Blancs à la vie et au sort de leurs frères de couleur.

A. van Gennep.

H. P. Blavatsky. — **La Doctrine Secrète,** 1re Partie. Paris, 1899. In-8, 306 p.

Nous ne savons pas où en est parvenue la traduction française de la fameuse « Synthèse de la science, de la Religion et de la Philosophie » que la prophétesse slave de la Théosophie a publiée en anglais sous le titre de *Secret Doctrin*. Ce que nous savons bien, c'est que le premier volume, que nous avons sous les yeux — il devait y en avoir six, correspondant aux trois de l'édition anglaise — est une énorme mystification en sept stances, accompagnées d'un volumineux commentaire, mais dont on se garde, et pour cause, de nous donner le texte original. Il faut plaindre le zèle pieux des traducteurs de cette invraisemblable mixture de balivernes et de termes sanskrits mal orthographiés. L'introduction qui compte 63 pages, est d'ailleurs fort habilement faite et contient une proportion savamment dosée de faits réels et d'invérifiables assertions, éminemment propre à séduire les âmes éprises de mystère. Un passage parfaitement autenthique du Rig-Véda précède de même les prétendues « stances de Dzyan » et l'ouvrage a pour épigraphe l'admirable formule indienne : « Il n'est pas de religion supérieure à la vérité ». Jamais plus beau pavillon ne couvrit plus apocryphe marchandise. Mais qui sait si Mme B. ne se trompait pas elle-même en s'ingéniant à duper les autres? Du moins avons-nous entendu dire au Colonel Olcott — encore fidèle à la mémoire, mais totalement désabusé sur le compte de la grande prêtresse qu'a remplacée depuis Mrs Besant — « que Mme Blavatsky n'était jamais plus sincère que lorsqu'on la prenait en flagrant délit de mensonge ».

A. Foucher.

CHRONIQUE

FRANCE

Enseignement de l'histoire religieuse à Paris. — Nous complétons le tableau donné dans le précédent numéro en indiquant ici les cours et conférences du Collège de France et de la Faculté des Lettres qui intéressent l'histoire des religions.

Au **Collège de France**, M. *Albert Réville* fait l'*Histoire de l'Église chrétienne au* XVI*e siècle, depuis l'an* 1517 *jusqu'à l'ouverture du Concile de Trente*, les lundis et jeudis, à trois heures.

M. *Foucart*, membre de l'Institut, étudie, les vendredis, à une heure trois quarts, le *Culte de Dionysos en Attique*.

M. *Jacques Flach* étudie, les mercredis, à deux heures trois quarts, les *Coutumes primitives de l'Amérique du Sud*.

M. *Clermont-Ganneau*, membre de l'Institut, étudie *Divers monuments sémitiques récemment découverts*, entre autres les inscriptions phéniciennes du temple d'Eshmoun à Sidon, les lundis et mercredis, à trois heures et demie.

M. *Philippe Berger*, membre de l'Institut, explique les vendredis, à dix heures, les *Textes relatifs au règne de Salomon*; les samedis, à deux heures et demie, il étudie les *Sources de la Poésie et de la mythologie hébraïques*.

M. *Rubens Duval* explique, les mardis, à trois heures, des *Textes de l'araméen vulgaire de la Babylonie extraits du Talmud Babli*.

M. *Sylvain Lévi* explique le *Mânava dharma çâstra*, les mardis, à onze heures.

M. *Morel-Fatio* explique le *Purgatoire* de Dante, les vendredis, à dix heures et demie.

A la **Faculté des Lettres**, M. *Dejob* commente l'*Enfer* de Dante, les samedis, à une heure et demie.

M. *Denis* fait un cours sur l'*Église catholique au* XVII*e siècle*, les vendredis, à cinq heures.

M. *Luchaire* expose l'*Histoire des conflits entre les pouvoirs civil et religieux sous Innocent III*, les vendredis, à deux heures.

Au *Musée Guimet* les conférences dominicales qui ont eu un si grand succès les années précédentes, présentent cette année le programme suivant :

7 décembre : M. *de Milloué* : Résultats des travaux de la Délégation française en Perse. Fouilles de Suse.

14 décembre : M. *Ed. Chavannes* : Confucius.

21 décembre : M. *Deshayes* : Quelques remarques sur des peintures et des sculptures anciennes de l'Extrême-Orient.

11 janvier : M. *Amélineau* : Les nouvelles fouilles d'Abydos et leurs résultats.

18 janvier : M. *Salomon Reinach* : Les supplices de l'enfer hellénique.

25 janvier : M. *Jean Réville* : L'Antichrist.

1er février : M. *de Milloué* : Comparaison des mythes relatifs à la naissance des dieux, des héros et des fondateurs de religions.

8 février : M. *G. Lafaye* : Guérison des malades dans les temples de la Grèce et de Rome.

15 février : M. *Sylvain Lévi* : La société hindoue et les castes.

22 février : M. *Deshayes* : Du modelé, de l'ombre et de la lumière dans la peinture de l'Extrême-Orient.

1er mars : M. *Philippe Berger* : Le déluge.

8 mars : M. *A. Moret* : Les rites du culte divin en Égypte.

15 mars : M. *E. Guimet* : Les Musées d'Athènes.

22 mars : M. *Deshayes* : Objets d'art et de science européens à la Cour de Chine aux XVIIe et XVIIIe siècles.

29 mars : M. *Maurice Courant* : Organisation des clans japonais sous les Tokougawa.

5 avril : M. *de Milloué* : Conception indienne de la délivrance, de la métempsycose par l'ascétisme et la méditation.

P. A.

***

Le Rapport annuel de l'École des Hautes Études, *Section des sciences religieuses*, nous apprend que durant l'année 1901-1902 il a été tenu 35 conférences d'une heure ou de deux heures par semaine, pour lesquelles 475 élèves ou auditeurs se sont fait inscrire. Sur ce nombre, 384 sont de nationalité française; les autres se répartissent entre 21 nationalités différentes.

Nous y lisons aussi que la *Collection d'antiquités byzantines*, installée, avec l'agrément du Conseil de la Section, dans les salles dont elle dispose à l'École des Hautes Études, à la Sorbonne, a pris un développement considérable, grâce au concours de M. le Ministre de l'Instruction publique et des Beaux-Arts, de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et de plusieurs généreux donateurs. Cette collection est désormais assez riche en documents originaux et en reproductions d'œuvres artistiques ou de pièces archéologiques, pour pouvoir rendre de sérieux services à l'histoire et à l'archéologie byzantines. Les personnes qui seraient désireuses d'en profiter, sont priées de s'adresser à M. Millet, maître de conférences à l'École des Hautes-Études, qui est chargé de l'organisation et de la direction de cette collection.

Le Rapport de la Section des Sciences religieuses contient chaque année un mémoire sur une question d'histoire ou de critique religieuses. Il a été composé cette année par le président de la Section, M. *Albert Réville*, et il a pour objet : *Vigilance de Calagurris, un chapitre de l'histoire de l'ascétisme monastique, fin du IVe siècle, commencement du Ve*. Après avoir déterminé ce qu'il faut entendre par l'ascétisme, l'auteur explique pour quelles raisons cet ascétisme se développa dans l'Église chrétienne, à partir de la fin du IIIe siècle, sous la forme de la vie érémitique, puis du monachisme, comment le monachisme, né en Orient, se répandit en Occident dès le milieu du IVe siècle et y rencontra tout d'abord une certaine opposition. L'un des représentants les plus intéressants de cette résistance fut un Gaulois d'Aquitaine nommé Vigilance. M. Albert Réville raconte son histoire, notamment ses démêlés avec saint Jérôme, et cherche à expliquer les raisons de son hostilité à la vie monastique et, d'une façon générale, contre les coutumes et les cultes dont les moines étaient les plus ardents propagateurs, tels que la vénération des reliques et l'invocation des saints comme intercesseurs et auteurs de miracles. Vigilance est doté d'un esprit critique. Il est allé en Orient pour se rendre compte par lui-même de la véritable nature des associations monastiques. Il en est revenu médiocrement édifié. Il reproche à l'ascétisme son caractère antisocial et, bien loin d'admirer le mérite supérieur du célibat, il encourage les évêques de Gaule à n'ordonner que des ecclésiastiques mariés.

« Le même esprit de critique défiante qu'il avait porté en Palestine, il l'appliquait aux prodiges qu'on disait s'accomplir autour des tombeaux et des reliques des saints martyrs. Il se représentait l'Église chrétienne comme un levain destiné à purifier la vie sociale et à pousser la société vers un état de régénération morale ayant pour base le travail et la famille. En un mot, il y a chez Vigilance des idées et une notion de l'idéal chrétien qui triomphèrent neuf siècles après lui dans la réforme protestante, quand même ce serait une autre exagération que de voir en lui un protestant au sens moderne du mot. Il semble, plutôt, avoir espéré que l'épiscopat de son temps serait gagné peu à peu à son point de vue anti-ascétique et se servirait de l'autorité qui lui était dévolue par la constitution de l'Église pour arrêter, condamner même l'ascétisme conventuel. Par là il se rapprocherait plutôt de nos gallicans du XVe siècle, tels que Pierre d'Ailly et Gerson, qui voulaient une réforme de l'Église, mais une réforme qui serait opérée par la hiérarchie elle-même ».

J. R.

De quelques publications récentes. — M. J. H. Leuba, en deux articles publiés dans la *Revue Philosophique* (numéros de juillet et de novembre 1902), cherche à dégager les *Tendances fondamentales des Mystiques chrétiens* : « Nous ne nous donnons pour tâche, dit-il en préambule, ni de distinguer le vrai du faux mysticisme, ni de découvrir le sentiment religieux sain pour le séparer de ses maladies. Il faudrait pour y réussir savoir déjà ce qu'est

la vie religieuse : nous ne prétendons pas aller si loin. Qu'on nous permette seulement de faire une étude quelque peu détaillée d'un *groupe d'individus* généralement classés parmi les mystiques : les *mystiques chrétiens*. Nos conclusions ne s'appliqueront donc qu'à ce groupe ». C'est déjà trop et l'on voit dès l'abord par quel vice organique se trouveront faussés la plupart des résultats du travail considérable qu'a entrepris M. Leuba : un groupement de cette nature est nécessairement arbitraire, échappe à un examen rigoureusement historique ; les conclusions ne vaudront que pour tels individus, seront inapplicables à d'autres. M. Leuba aggrave d'ailleurs les dangers de cette méthode en prenant pour « fondement documentaire » un type de vie intérieure, en l'espèce celle de Mme Guyon. Les autres éléments de son investigation lui seront fournis par saint François de Sales, sainte Thérèse, Ruysbroeck, Tauler et Suso. La conséquence inévitable de ce mode d'enquête psychologique est que les circonstances historiques au milieu desquelles se sont développés les tempéraments religieux étudiés, n'entrent que trop rarement en ligne de compte. Et par là se trouve singulièrement diminué l'intérêt d'études — cependant pénétrantes et impartiales — comme celle consacrée par M. L. à la carrière mystique de Mme Guyon, dans son premier article — ou celle de l'Extase, de sa nature et de ses formes, dans le second article — cette dernière très nourrie de faits empruntés aux travaux de la psychophysiologie contemporaine aussi bien qu'aux œuvres des grands mystiques. A titre documentaire, nous reproduisons les conclusions de cette importante étude : M. Leuba reconnaît « quatre tendances dans la religiosité mystique : 1° Tendance à la puissance organique ; 2° Tendance à l'apaisement de la pensée par l'unification ou réduction ; 3° Tendance à la recherche d'un soutien affectif ; 4° Tendance à l'universalisation de l'action. La satisfaction de la première donne la volupté ; celle de la seconde, la quiétude ; celle de la troisième, la force dans la confiance ; celle de la quatrième, la paix doublée d'un sentiment d'ennoblissement. On pourrait donc considérer le mysticisme comme une des formes de la recherche du bonheur... » (numéro de novembre, p. 483).

P. A.

— A. *Houtin* : Dom Couturier, abbé de Solesmes (Angers, Germain et G. Grassin, 1900, in-12, 384 pages). — Dom Charles Couturier, né le 12 mai 1817, mort le 29 octobre 1890, succéda à dom Guéranger comme abbé de Solesmes, le 11 février 1875. Sa vie vient d'être écrite par M. H. d'après des « souvenirs » personnels et « des documents obligeamment communiqués par la famille et quelques amis. » On trouve de précieux renseignements sur le mouvement chrétien en France, moins dans le corps du livre (cf. p. 296) que dans l'appendice (p. 305-381).

A. D.

* * *

Si la question du Suaire de Turin semble moins passionner l'attention du

grand public, il s'en faut cependant que la controverse soulevée par les travaux de M. Vignon soit close dès maintenant. M. P. Bouvier qui avait déjà exposé, dans la *Quinzaine* du 1er juillet 1902 certains doutes relatifs à la difficulté de faire concorder le système de M. Vignon avec le texte évangélique, répond, dans le numéro du 16 novembre de la même Revue (pp. 175-188) à certaines affirmations émises par M. Vignon (*Revue chrétienne*, 1er juillet) et par un des collaborateurs des « Études de la Compagnie de Jésus » (*Études*, 1er juillet), au moment même où paraissait son premier article. M. Bouvier énonce de nouveau les raisons qui le font croire à l'inauthenticité de la relique exposée à Turin et conclut en ces termes : « Si la science se croit assez forte et assez sûre d'elle-même pour se frayer un passage à travers ces monceaux d'invraisemblances, qu'elle poursuive hardiment ses recherches. Mais qu'elle ne s'étonne pas si nous réclamons des preuves péremptoires, avant de souscrire à ces prodigieuses hypothèses. En attendant, la prudence la plus élémentaire commande la réserve. D'ailleurs, qu'elle soit sans crainte, la réserve n'est pas de l'obstination... » (p. 180).

C'est à une négation plus formelle encore qu'est parvenu M. H. Chopin (*Le Saint-Suaire de Turin avant et après* 1534. Paris, Picard, 1902, in-8° de 14 p.), mais en tirant ses raisons de l'histoire même du suaire antérieurement à l'Exposition de 1898. On ne peut que louer la rigoureuse érudition dépensée par M. Chopin dans les recherches qui l'ont amené à cette conclusion et dont une partie avait déjà été publiée dans la *Semaine religieuse de Valence* sous le titre : Le Saint-Suaire de Turin photographié à l'envers. Il les résume dans les dernières pages de sa brochure : « Je me crois plus que jamais le droit d'affirmer : 1° Que si le Suaire de Turin a été peint, et je le crois, en positif ou négatif, peu importe, le côté qu'on montre depuis 1534 n'est pas celui sur lequel il a été peint ; 2° Que si on pouvait voir le Suaire et le photographier du bon côté, il réserverait bien des surprises : la preuve qu'il a été peint et certainement qu'il n'était pas monochrome, comme le prouvent les descriptions de ceux qui l'ont vu jusqu'en 1534 et comme l'établissent les documents qui suivent, mais que ne cite pas M. Vignon, à qui une image monochrome est nécessaire. » M. Chopin donne des textes fournis par D. Zantfliet, bénédictin liégeois (1449), par Antoine de Lalaing (1503), les Clarisses de Chambéry (1534) et Castan cité par M. Vignon lui-même. Il termine par ces mots : « La photographie de M. Pia représente donc l'envers de l'étoffe, le dessous de la peinture » (p. 11, 13).

*
* *

Nous avons annoncé, dans une précédente Chronique, la publication des œuvres éparses de *Le Page Renouf*, par les soins de MM. Maspero et Harry Rylands. Cette importante publication est éditée en France par M. E. Leroux, et non, comme nous l'avons dit par erreur, en Angleterre chez MM. Williams and Norgate.

*
* *

L'histoire des Religions à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — *Séance du 3 octobre 1902* : C'est bien à Alger qu'aura lieu le prochain Congrès des orientalistes, mais en avril 1905 et non pas en avril 1904, comme on l'avait précédemment annoncé par erreur.

M. Salomon Reinach, dans un mémoire dont il donne lecture, veut démontrer que les légendes grecques relatives aux peines éternelles, subies par certains personnages fabuleux dans les enfers, doivent s'expliquer par une interprétation erronée de peintures très anciennes. Ces *images funéraires* représentaient des morts illustres, soit dans quelque occupation journalière, soit dans la crise où ils avaient perdu la vie. On vit ensuite un châtiment dans ces actions toutes familières ou purement accidentelles et on supposa qu'il se renouvelait sans cesse. C'est ainsi que Sisyphe, fondateur de Corinthe, auquel on attribuait la construction du Sisypheion situé presque au sommet de la montagne qui domine Corinthe, dut être primitivement représenté, sur une image funéraire, en train de rouler une pierre énorme jusqu'à cette hauteur. Dans cet hommage rendu à sa force et à son habileté de constructeur, une génération postérieure vit la représentation d'un supplice, et comme ce supplice devait être perpétuel, imagina que le rocher de Sisyphe roulait sans cesse jusqu'au bas de la montagne au moment où Sisyphe l'avait amené près du sommet. M. S. Reinach montre ensuite que la plus ancienne description de l'Enfer Chrétien, celle de l'*Apocalypse de saint Pierre*, renferme de même des traits qui peuvent s'expliquer par l'interprétation erronée de tableaux païens. — Quelques observations sont présentées par MM. Bréal et Wallon à la suite de cette lecture.

— *Séance du 24 octobre* : M. *Héron de Villefosse* signale l'intérêt des découvertes archéologiques faites à Coligny, découvertes qu'il a déjà annoncées à l'Académie à la séance du 17 décembre 1897. M. Paul Dissard, conservateur des Musées de Lyon, offre à l'Académie la photographie d'une statue, de dieu imberbe, à la chevelure abondante et bouclée, entièrement nu, debout, le bras droit levé. Les attributs ont malheureusement disparu. Cette statue, dont les fragments ont été retrouvés à Coligny, a été reconstituée en grande partie par M. H. André.

M. *Clermont-Ganneau* rappelle qu'on a récemment découvert auprès de Sidon, dans un ancien temple du dieu Eshmoun (l'Esculape phénicien), des inscriptions phéniciennes dont deux viennent d'entrer au Musée du Louvre. Elles contiennent en substance la dédicace, plusieurs fois répétée, de ce sanctuaire par le roi Bodastoreth, petit-fils du roi Echmounazar II, dont le Louvre possède depuis longtemps le magnifique sarcophage avec une longue épitaphe. Les nouvelles inscriptions, publiées d'une façon indépendante par M. Philippe Berger et par le R. P. Lagrange, contiennent un passage extrêmement difficile

qui a été lu et expliqué d'une façon tout à fait divergente par les deux éditeurs. Le premier y a vu une série de titres et d'épithètes en partie mythologiques, qualifiant la ville de Sidon considérée comme une sorte de divinité. Le second croit y reconnaître la mention d'un héros éponyme de Sidon qui y jouerait également un rôle mythologique très important. — M. Clermont-Ganneau reprend à son tour l'explication de ce passage. — Après avoir proposé quelques rectifications de lecture matérielle, il s'applique à montrer que nous avons là tout simplement une série ne noms de localités, plus ou moins voisines de Sidon, et sur lesquelles s'étendait le pouvoir du roi Bodastoreth... Cette explication donne en même temps la clef de deux passages de l'épitaphe du roi Echmounazar, demeurés jusqu'ici fort obscurs. Là aussi il s'agit du nom d'une localité des environs de Sidon, où le roi défunt avait élevé des temples à Astarté et à Eshmoun (C. R. d'après la *Revue critique*, 3 novembre, p. 360).

— *Séance du 7 novembre* M. *Héron de Villefosse* : donne lecture d'un télégramme qui lui est adressé par le R. P. Delattre et où ce savant lui apprend qu'il a découvert, à la Goulette, le 5 novembre, deux épitaphes de prêtresse et des sarcophages de marbre à couvercle anthropoïde représentant un prêtre. Ces sarcophages sont analogues à celui découvert en 1898 dans la nécropole punique de Bordj-Djedid et dont le couvercle portait, sculpté en assez haut-relief, un personnage barbu et drapé, couché sur le dos.

M. *Paul Jamot* étudie deux petits monuments béotiens, tous deux relatifs au culte de Déméter. L'un, trouvé dans les fouilles de Thespies, est un bas-relief portant une inscription votive : les représentations de Déméter et d'Heraklès y sont associées. L'autre, provenant de Thèbes et depuis peu au Musée du Louvre, est une statuette d'argile d'assez grandes dimensions : elle offre une image curieuse de l'association connue de Déméter et de Dionysos. La déesse est figurée assise sur une panthère, dans une attitude qui est souvent attribuée à Dionysos.

M. *Clermont-Ganneau* continue sa communication sur les inscriptions de fondation du temple d'Eshmoun à Saïda.

P. A.

HOLLANDE

M. *P. D. Chantepie de la Saussaye* a publié dans l'Annuaire de l'Académie des Sciences d'Amsterdam, une étude biographique sur C. P. Tiele, qui mérite d'être signalée au milieu des nombreuses biographies consacrées au grand historien des religions (*Levensbericht van Cornelis Petrus Tiele*, en tirage à part, chez J. Müller, à Amsterdam). Ce n'est pas un éloge académique banal que l'auteur du meilleur manuel d'Histoire des religions a prononcé en souvenir de son collègue de l'Académie qui fut, avec Max Müller, le père de l'Histoire des religions. C'est une étude critique, loyale, franche, impartiale, mais où l'on sent très bien qu'il n'y a jamais eu entre Tiele et lui une sympathie réelle, ni in-

tellectuelle, ni théologique. M. Chantepie fait admirablement ressortir la belle unité de la vie de Tiele, à qui il fut donné de voir se réaliser à peu près complètement le programme qu'il s'était tracé dès l'âge de 30 ans, au début de sa carrière scientifique. Il loue, comme il convient, sa puissance de travail, l'étendue et la précision de ses connaissances. Mais il ne cache pas qu'à ses yeux Tiele avait trop de dédain pour la métaphysique religieuse, qu'il croyait d'une façon trop absolue à la possibilité de fonder la théologie scientifique sur la seule histoire de la religion. Ces deux hommes ne comprennent pas la psychologie religieuse de la même manière et n'ont pas les mêmes antécédents spirituels. M. Chantepie aime à faire ressortir à quel point Tiele resta, même au cours de sa carrière scientifique, un Remonstrant, c'est-à-dire un fils de cette communauté qui a, depuis les débuts du XVIIe siècle, défendu les principes de l'universalisme et de la liberté théologique contre l'orthodoxie doctrinale de l'Église Réformée officielle de Hollande. On reconnaît dans cette biographie le maître qui, après avoir enseigné longtemps lui-même l'histoire des religions, préfère désormais consacrer ses forces à l'enseignement de l'Éthique. L'histoire ne lui paraît pas donner une base suffisante à la vie morale et religieuse ni à la science religieuse. Ses sympathies vont à d'autres études, procédant par la méthode déductive plutôt que par l'induction. Cette biographie est intéressante, autant comme témoignage de l'état d'esprit de son auteur que par ce qu'elle nous apporte sur la vie et l'œuvre de Tiele.

— On connaît la revue de théologie scientifique hollandaise intitulée *Theologisch Tijdschrift*, qui est depuis longtemps l'organe de la critique avancée de l'École de Leyde. Nous apprenons que, par suite de désaccord entre plusieurs des collaborateurs et le comité de rédaction, une nouvelle revue concurrente va paraître à partir de 1903 sous le titre *Teyler's Theologisch Tijdschrift*. Le titre même indique qu'elle sera publiée avec le concours de la Société de théologie connue sous le nom de « Teyler's godgeleerd Genootschap ». Les principaux rédacteurs de la nouvelle revue seront MM. Cramer, de Bussy, Völter, Brandt, Matthes et Bruining. L'ancienne revue continuera à paraître avec la collaboration de MM. van Manen, Oort, Knappert, Pyper, Brede Kristensen, etc. Deux revues de théologie scientifique pour un petit pays comme la Hollande, c'est beaucoup !

J. R.

ÉTATS-UNIS

M. *A. V. Williams Jackson*, professeur à la Colombia University de New-York vient de faire un voyage dans l'Inde, pour y étudier de près le parsisme actuel parmi les Zoroastriens de Bombay et de ses environs. Voici le résumé que donne le *Muséon* (Nouv. série, vol. III, n°s 2-3, pp. 280-281), des observations recueillies par M. A. W. J. « Dans le *Journal of the American Oriental Society* (t. XXII, p. 321-332), il publie quelques notes intéressantes sur ce qu'il a vu et

appris, non seulement par rapport au mazdéisme, mais aussi concernant l'hindouisme. Dans une première note, « Meeting with the Parsis », il décrit le rituel du *Yasna*, dans les cérémonies auxquelles il lui a été permis d'assister, par exemple dans celle du *navjot*, et dans l'initiation des enfants à la religion. Parlant du *navjo*, M. J. dit : « On m'en a expliqué chaque détail, jusqu'à la manière de traire la petite chèvre pour avoir la *gąm jīvyąm*. Je n'oublierai pas facilement la scène où le prêtre se trouvait assis devant le feu, ni le parfum de l'encens, ni l'emploi des tasses sacrificielles en métal, qui donnèrent un son aigu quand on les frappa pendant la préparation du saint *haoma*. Les tons du *zōt* et du *raspī* qui chantaient, retentissent encore dans mes oreilles ; et comme mémento du rituel, je possède encore deux des petites tiges de la plante desséchée du *haoma* et une petite bandelette de l'*urvara*, employée pour relier le *barĕsma* ou *barsom* ». — Dans une autre note, M. J. décrit sa visite aux ruines de l'ancienne ville de Sanjan, où les premiers mazdéens, expulsés de leur patrie par les mahométans, se sont établis en 716 ou 775, et où ils ont pu vivre en paix sous le joug bénin des princes hindous jusqu'en 1315. On y voit encore les traces du premier *dokhma* établi dans l'Inde. — Les deux autres notes donnent la description détaillée d'un mariage brahmine, et une curieuse légende inédite sur Kalidasa recueillie par J. à Ujjain. »

Dans le même n° du *Muséon* (pp. 153-184) M. Louis H. Gray, de Princeton-University, a publié une importante étude sur « les éléments d'origine zoroastrienne dans l'eschatologie mahométane.

P. A.

TABLE DES MATIÈRES

DU TOME QUARANTE-SIXIÈME

ARTICLES DE FOND

MÉLANGES ET DOCUMENTS

REVUE DES LIVRES

CHRONIQUES, par MM. *Jean Réville* et *P. Alphandéry*.

Le Gérant : Ernest Leroux.

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.



"A book that is shut is but a block"

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
GOVT. OF INDIA
Department of Archaeology
NEW DELHI.

Please help us to keep the book clean and moving.

S. B., 148. N. DELHI.